

# سہ ماہی تاریخ ۵۰

ایڈیٹر  
ڈاکٹر مبارک علی

مجلس ادارت

ڈاکٹر سید جعفر احمد، ڈاکٹر روبینہ سہگل، جناب اشفاق سلیم مرزا،  
پروفیسر ساجدہ وندل، پروفیسر پرویز وندل، ڈاکٹر انور شاہین،  
ڈاکٹر غافر شہزاد، ڈاکٹر ریاض احمد شیخ

بیرون پاکستان: پروفیسر ہرنس کھیا (ہندوستان)، ڈاکٹر گیانندرا پانڈے (امریکہ)،  
پروفیسر امتیاز احمد (ہندوستان)، ڈاکٹر حسن نواز گردیزی (کینیڈا)،  
ڈاکٹر خضر انصاری (برطانیہ)، ڈاکٹر سارا انصاری (برطانیہ)،  
ڈاکٹر کامران اصدر علی (امریکہ)، ڈاکٹر طاہرہ خان (امریکہ)

تاریخ پبلیکیشنز، لاہور

جملہ حقوق بحق ادارہ محفوظ

خط و کتابت (برائے مضامین)

بلاک ۱، اپارٹمنٹ ایف۔ برج کالونی، لاہور کینٹ

فون: ۰۴۲-۳۶۶۶۵۹۹۷

ای۔میل: mubarakali21@yahoo.com

### تاریخ پبلیکیشنز

اہتمام

بک سٹریٹ 39- مزنگ روڈ لاہور، پاکستان

فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس، لاہور

سید محمد شاہ پرنٹرز، لاہور

نمین تارا

ستمبر 2014ء

قیمت فی شمارہ غیر مجلد -/320 روپے

قیمت فی شمارہ مجلد -/400 روپے

### تقسیم کار

فکشن ہاؤس: بک سٹریٹ 68- مزنگ روڈ لاہور، فون: 042-37249218-37237430

فکشن ہاؤس: 52, 53 رابعہ سکوائر حیدر چوک حیدر آباد، فون: 022-2780608

فکشن ہاؤس: نوشین سنٹر، فرسٹ فلور دوکان نمبر 15 اردو بازار کراچی، فون: 021-32603056

فکشن ہاؤس

● لاہور ● حیدر آباد ● کراچی

e-mail: fictionhouse2004@hotmail.com

## فہرست

7	عرفان حبیب/مترجم: ڈاکٹر انور شاہین	ہندوستانی تاریخ میں ذات
30	سید بلنت سہیل/مترجم: ندیم اختر	قانون، ملکیت اور قانون کی حکمرانی
		اسلامی اصلاح، قومی ریاست اور انفرادیت پسند شہری
142	فرحانہ ابراہیم/مترجم: ڈاکٹر ریاض احمد شیخ	کچھ، گجرات میں شناخت کی ثقافتی کشمکش
173	مترجم: ہما غفار	فرانس نو کو یا ما۔۔۔ 1952ء
182	رؤف نظامانی	نظریات، مارکسزم اور سماجی تبدیلی کا عمل
187	ڈاکٹر مبارک علی	روشن خیالی کی تحریک
193	ڈاکٹر مبارک علی	کام کا تاریخی پیش منظر

## تاریخ اور عوام

		سماجی تبدیلی اور عوامی تحریکیں
201	ڈاکٹر ریاض احمد شیخ	کچھ نئے رجحانات
224	اشفاق سلیم مرزا	کیا عوام کی تاریخ ممکن ہے؟
238	ڈاکٹر مبارک علی	تاریخ کے گمنام لوگ
252	غافر شہزاد	متولین، منتظمین اور زائرین
260	ارم مظفر	عوام اور ماحولیات
271	محمد عابد عباسی	سیاسی جماعتوں کے انتخابی منشور اور لیبر پالیسی

تاریخ کے بنیادی ماخذ

287

**موقع دہلی**

مصنف: درگا قلی خاں

مترجم: خواجہ عبدالحمید یزادنی

## ہندوستانی تاریخ میں ذات

عرفان حبیب

مترجم: ڈاکٹر انور شاہین

ذات، ہندوستان کا سب سے زیادہ منفرد اور بیشتر کی رائے میں ایک انوکھا سماجی ادارہ ہے۔ ہماری تاریخ اور ثقافت کی کوئی بھی تعبیر/تشریح اس وقت تک قابل توجہ نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ ذات کے نظام کا احاطہ نہ کرتی ہو۔ ڈی ڈی کوئمی کی عملیت کی پائیدار کامیابیوں میں سے ایک ان کا بشریاتی تحقیق کی سرگرم روح کا تاریخی ارتقا کے تنقیدی تجزیے میں مدغم کر دینا بھی ہے۔ مجھے امید ہے کہ ہندوستانی تاریخ میں ذات کے کردار کو اس لیکچر کا موضوع منتخب کرنے سے میں کوئمی کی اہم ترین بصیرت کا ذکر کرنے کے بھی قابل ہو سکوں گا۔

اس نوعیت کی کوئی بھی کاوش تعریف (definition) کے مسئلے سے دوچار ہوتی ہے۔ یہ کوئی قابل تعجب بات نہیں کہ یہ کام مشکل ہوگا لیکن شاید ایک قابل استعمال تعریف (working definition) کو بطور نقطہ آغاز بنانے کی کوشش کی جاسکتی ہے۔ ذات کو ہم بہت واضح طور پر قابل امتیاز علیحدہ کمیونٹی کہہ سکتے ہیں، جس کے ارکان ایک دوسرے سے درون زوجی (endogamy) اور (hypergamy) سے جڑے ہوئے ہوں، اور اکثر مشترک ورثاتی پیشے یا فرائض (حقیقی یا مفروضہ) انجام دیتے ہوں تاہم بہت سے ماہرین عمرانیات ذات کی اس تعریف کو ناکافی قرار دیتے ہیں۔ ان کے مطابق ذات کے تصور کو مزید وسعت دیتے ہوئے ایک ذات کے درجے کے دوسری ذاتوں کے حوالے سے ادراک کو بھی شامل کرنا چاہیے۔ اس درجہ بندی کا اظہار اپنی ذات کے حوالے سے اپنی اور دوسری ذاتوں کی 'پاک' اور 'ناپاک' کے درجے کے شمار اور اس وجہ سے ہر

ذات سے مختص مخصوص رسوم و اعمال میں بھی ملتا ہے۔ لونی ڈوماں نے اپنی کتاب 'Homo Hierarchicus' ۲ میں ذات کے نظام کے لیے مرکزی خیال اور پرت درجہ واریت کے اصول کو قرار دیا ہے جس کے بغیر ذات ہو ہی نہیں سکتی۔

ہم محض سادہ تعریف کو سامنے رکھیں جیسا کہ میں نے تجویز کیا ہے یا اس تعریف کو جو ڈوماں نے دی ہے، یہ محض مفہوم الفاظ کے مطالعے کا معاملہ نہیں ہے، بلکہ یہ ذات کے نظام اور ہمارے تمدن کی تاریخ کو سمجھنے کے لیے انتہائی اہم ہے۔ چنانچہ میں قاری کی دلچسپی کو ڈوماں کے خیالات کے تفصیلی جائزے تک لے جاتا ہوں۔

ڈوماں کے مطابق نظام ذات کو اس کے اپنے جوہر میں ہندومت کی مذہبی آئیڈیالوجی کے حوالے سے سمجھا جانا چاہیے۔ جو کہ ذات کے مظاہرہ تنوع میں چھائی ہوئی ہے۔ اس کا عکس درجوں کے لامختتم، پیچیدہ حتیٰ کہ باہم متصادم نظام میں ہوتا ہے جوٹی پر ہمیشہ برہمن ہی ہوتے تھے جو کہ مقدس ترین ہیں اور اس نظام کی بیشتر رسوم کو کنٹرول کرتے تھے۔ یہ درجہ واریت دولت و طاقت کی حقیقی تقسیم سے نہ تو شروع ہوئی اور نہ ہی اس سے مطابقت رکھتی ہے، بلکہ یہ پاکی ناپاکی کے اصولوں ہی کی زیادہ واضح صورت گری تھی۔ چنانچہ ذاتیں نہ تو طبقات کی انتہائی شکلیں ہیں، نہ ہی ذات پات کا نظام، سماجی درجہ بندی کا نظام ہے، اس کو تو دولت و طاقت کی تقسیم سے مطابقت رکھنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ ڈوماں کا اصرار ہے کہ ذات کو اجتماعی نظام کے ایک حصے کے طور پر دیکھنا چاہیے (یہ اس کی مرغوب ترکیب الفاظ تھی) جس کا مطلب یہ تھا کہ تمام سماج کو ذاتوں میں تقسیم ہو جانا چاہیے اور بقیہ کچھ بھی نہ بچے۔ چنانچہ نتیجتاً ذات ہی کو یا تو سماجی تنظیم کی ایک غالب صورت میں یا کلی طور پر موجود رہنا چاہیے یا اس کو بالکل ہی معدوم ہونا چاہیے۔ ۱

اگر یہ سب کچھ مان لیا جائے تو ذات 'پاکی' کی ایک آئیڈیالوجی کے طور پر ابھرتی ہے جس میں نظام مراتب کی وضاحت معاشی عملیے کے حوالے کے بغیر باہم تقابلی 'پاکی' کے طور پر ہوگی اور یوں ہندوستانی سماج میں معاشی آرزو یقیناً بہت ہی کمزور درجہ رکھتی ہوگی۔ مزید اگر ذات کے نظام نے ہندوستان کو ناقابلِ تغیر نظام مراتب عطا کر دیا ہے، تو پھر اس ملک کی کوئی تاریخ وغیرہ نہیں معلوم کی جاسکتی۔ ان دونوں نکتہ ہائے نظر کی ڈوماں حمایت کرتا ہے۔

وہ کہتا ہے 'میں معاشیات کی کیٹگری ہی کے روایتی ہندوستان پر اطلاق کو چیلنج کرتا ہوں'۔ وہ

ایک بنیادی 'عصری' حقیقت کے جواز کو پیش کرتے ہوئے اس جانب اشارہ کرتا ہے ہمارے اپنے (مغربی) سماج میں بھی یہ محض اٹھارہویں صدی کے آخر میں ممکن ہو سکا تھا کہ معاشیات سیاست سے آزاد ہو کر ایک منفرد کیلگری کے طور پر ظاہر ہوئی تھی۔ بے یہ دلیل اس قدر غیر منطقی ہے کہ اول تو یہی امر سمجھنے میں تامل ہونے لگتا ہے کہ ڈوماں کو درست طور پر سمجھا بھی گیا ہے یا نہیں۔ یہ حقیقت کہ کسی خاص مرحلے پر عمرانیات کا مضمون بطور سائنس موجود نہیں تھا اس سے یہ مطلب نہیں نکلتا کہ اس سائنس کی آمد سے قبل معاشروں کا وجود بھی نہیں تھا۔ اسی طرح چونکہ معاشیات بطور سائنس اٹھارہویں صدی سے قبل وجود نہیں رکھتی تھی، اس سے کوئی یہ نتیجہ کیسے نکالے گا کہ انگلستان کی خانہ جنگی یا اس سے بھی پہلے کے تاریخی عملیوں اور واقعات کے پیچھے معاشی عوامل کا تذکرہ نہیں کیا جاسکتا۔

اسی طرح ہندوستان کو بھی اس کی تاریخ سے محروم کیا جا رہا ہے۔

'عصر، واقعات، تاریخ، عمومی طور پر ہندوستانی لٹریچر اور تمدن سے لا تعلقی  
مؤرخین کے کام بہت مشکل بنا دیتی ہے۔ لیکن ان حالات میں کیا  
ہندوستان کی کوئی تاریخ اس طرح سے تقابل کی اہل ہو سکتی ہے جس طرح  
سے مسیحی تمدن کی تاریخ ہے یا پھر چین کی؟' ۸

بالفاظ دیگر کیا ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ کسی شخص کی سوانح نہیں لکھی جاسکتی اگر اس نے خود اپنی سوانح نہ لکھی ہو!

ڈوماں اکثر جگہوں پر ایسی مثالیں دیتا ہے کہ ہندوستان کے 'بے تاریخ' ہونے کی کس طرح تعبیر کی جاسکتی ہے۔ ان میں سب سے زیادہ متاثر کن مثال بدھ مت کے عروج و زوال کی وضاحت میں ہے۔ اس کے مطابق ذات پات کی آئیڈیالوجی افراد کو معاشرے سے نجات دلاتی ہے۔ ۹ ان میں سے کچھ نجات پانے والے برہمنوں سے مقابلہ کرنے لگتے ہیں۔ اس مقابلے میں بدھ مت اور چین مت کے پیروؤں نے 'اہمسا' کا عقیدہ پیش کیا جانوروں کے ذبیحہ کی مذمت کی اور گوشت خوری کو ناپاکی دینے والا عمل قرار دیا۔ اس سے برہمنوں نے جانوروں کی قربانی ترک کر دی اور سبزی خوری پر اتنے منظم انداز میں کم و بیش اصرار کیا کہ اس تصور کو چیلنج کرنے والوں نے بھی نہ کیا ہوگا۔ ۱۰ چنانچہ بدھ مت پسپا ہو گیا۔ سبزی خوری پاکی کا ایک اور نشان بن گئی اور

برہمن اگلے حملے (جولگاؤں نے کیا تھا) تک چین کی نیند سوتے رہے۔ جنہوں نے پھر اسی طرح کے گمراہ مقابلہ جاتی تصورات پیش کر دیئے۔ اگر کوئی چرواہی معاشرے سے زراعت کی جانب تبدیلی کا اشارہ کرتا ہے، تو آریس شرما قصابات کے عروج اور تجارت کی نشوونما کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ تاکہ بدھ مت کی ابتدائی کامیابیوں کی وضاحت کی جاسکے۔ لیکن یہ کاوشیں بے سود ہیں۔ اس کی کامیابی کے پیچھے پاکی کے استعارے کی کامیاب کشش تھی اور جس امر نے اس کشش کو ممکن بنایا وہ وہی پرانا 'نجات' کا عمل تھا۔

اگر ہندوستان کی تاریخ کو ایسا ہی ہونا تھا کہ وہ اپنے ہم عصر مغرب کے ماہر عمرانیات کے ذات کے نظام کے تصور سے ہم آہنگ ہو تو کیا زیادہ قرین امکان نہیں ہے کہ بجائے اس ہندوستانی تاریخ کے اس 'تصور' ہی میں کوئی خرابی ہے؟

درحقیقت ڈوماں کے ذات کے انتہائی تنگ تصور کی بھی کوئی بہت اچھی تاریخی وضاحت بھی ہو سکتی ہے۔ گذشتہ تقریباً سو سالوں میں محنت کی وراثتی تقسیم اگر مکمل طور پر تباہ نہیں ہوئی تو بری طرح شکستہ ضرور ہو چکی ہے۔ ۱۱۔ اس کے نتیجے میں یہ تقسیم اب ذات کے متحرک دائرے میں گویا ایک پس منظر میں چلی گئی ہے۔ ۱۲۔ تاہم خالص مذہبی اور شخصی پہلو اس سے متاثر نہیں ہوئے۔ (یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایسا ہونا صرف ہندوستان سے مخصوص نہیں ہے۔ کوئی بھی مذہبی آئیڈیالوجی جس نوعیت کے معاشرے کے جواز کے لیے بنائی جاتی ہے، اس معاشرے کے معدوم ہونے کے بعد بھی دیر تک زندہ رہتی ہے) اس لیے ظاہر ہے کہ ذات کے نظام کے زندہ بچنے والے عناصر (جو زیادہ تر مذہبی ہیں) ان کو واحد یا اہم ترین عناصر کے طور پر سمجھنے میں کشش پائی جاتی ہے جبکہ اس کے زوال پذیر پہلو (معاشی) ثانوی ہوتے ہیں حتیٰ کہ فالتو بھی لگتے ہیں۔ ڈوماں نہ صرف اس ترغیب کا شکار ہو گیا بلکہ اس نے ہندوستان کی وضاحت کے لیے ایک غلط فرضیے کی بنیاد پر پورا نظریاتی ڈھانچہ تشکیل دے دیا۔ لیکن اب اس کے ہندوستان میں درجہ واری انسان کے حوالے سے دیئے گئے نکات کو شاید قبول کرنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا یہ مان لینا کہ مغربی سماج آج مساوات انسانی پر یقین رکھتا ہے۔

پھر اگر Home Hierarchicus کا نظریہ ہمیں قائل نہ کر سکے تو ہمارا نقطہ آغاز کیا ہوگا؟ میرے خیال میں جو کوئی نے واضح طور پر مستقلاً انداز اختیار کیا وہی استعمال کرنا اہم ہوگا اور یہ وہی ہے جو کہ کارل مارکس نے متعارف کروایا تھا۔ ذات کو ان مختلف سماجی تشکیلات میں اس کے

کردار کے حوالے سے ہی بنیادی طور پر دیکھنا چاہیے کہ جو ایک ترتیبی سلسلے میں ظہور پذیر ہوتی آئی ہیں۔ محنت کے عملیے کے خدوخال سے پیوستہ ہونے کی بنا پر کوئی بھی سماجی تشکیل اس وقت ابھرے گی جب معاشرے کے پیدا کنندگان 'اضافی' (پیداوار) مہیا کرنے کے قابل ہوں گے۔ اس مرحلے کے آنے سے پہلے ذات جیسے سماجی ادارے کے وجود پذیر ہونے کی توقع ہی عبث ہے۔ اصل میں ڈوماں خود بھی اس امر کو جانتا ہے کیونکہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ ذاتوں کا ظہور تقسیم محنت کو پہلے سے موجود متصور کرتا ہے، جو کہ قدیم معاشروں میں نہیں پائی جاتی تھی۔ رگ وید میں درج پورو سُشکتا، جو کہ چار رنگوں کے بارے میں اصلی بیان ہے، ذاتوں کے مقابلے میں سماجی طبقات کا بیان زیادہ ہے۔ رجنائے، اشرافیہ، برہمن اور پجاری جو کہ زیادہ تر عوام الناس (عموماً) دہقان، شودر جو داسیو سے مزید پھیلے ہیں، جو کہ غلام جمعیتیں ہیں۔ ویدک عہد تک اس بات کا کوئی سراغ نہیں ملتا کہ وراثتی تقسیم محنت، یا خاندانوں/ذات کے اندر شادی کی جاتی ہو۔ اس لیے ورنا (Varnas) شروع میں اس ذات کے نظام سے بھی پہلے آئے جو کہ بعد میں ترقی پایا۔

کومبی نے 'تاریخ ہند کے مطالعے پر ایک تعارف' میں یہ نظریہ دیا ہے کہ ورنا اصلی ویدک معاشرے میں کسی بھی اندرونی تقسیم سے نہیں بلکہ مکمل طور پر کسی بیرونی عملیے سے بنی ہیں۔ ہندوستانی معاشرہ تاریخ کی جس راہ پر چلتا آیا ہے اس میں قبائلی عناصر پھیل کر عام سماج میں مدغم ہو گئے۔ یہ عملیہ ہندوستانی سماج کے سب سے نمایاں وصف یعنی ذات کی بنیاد بناتا ہے اس سمجھ کی تصدیق لفظ جاتی کے استعمال سے بھی کی جاسکتی ہے۔ جب بدھ کو ساکیہ جاتی سے تعلق رکھنے والا بتایا جاتا ہے تو اس لفظ سے بظاہر مراد ایک قبیلہ ہے۔ جب اسی ادب میں ہم بہترین ساتھ ہی ساتھ ادنیٰ جاتیوں کے بارے میں پڑھتے ہیں تو ذات کے معنی واضح طور پر چھپے ملتے ہیں ۱۵۔ قبائل تو بڑی شد و مد کے ساتھ درون زوجی پر عمل کرتے ہیں، اسی وجہ سے بدھ کی کہانی میں ساکیا برادران کا ذکر ہے جو قبیلے سے باہر شادی سے بچنے کے لیے اپنی ہی بہنوں سے شادی کر لیتے ہیں۔ ۱۶ کیا ہمیں یہ فرض کرنا چاہیے کہ جب قبائل 'عام سماج' میں داخل ہو گئے تو وہ اپنے درون زوجی رواج کو بھی معاشرے میں لے آئے؟ اگر قبیلہ پہلے سے ہی زریعی جمعیت تھا تو اس مرحلے پر وہ اپنے علاقے کی کاشتکاروں کی ذات میں تبدیل ہو گیا ہوگا۔

تاہم قبائل کے 'عام معاشرے میں دخول' میں بڑی تعداد میں قدیم شکاری اور خوراک جمع

کرنے والے جنگلوں میں مقیم قبائل بھی شامل ہوں گے جو کہ ترقی پذیر کاشتکار جماعتوں کے زیر نگیں ہو گئے ہوں گے۔ اس امر کی ایک صورت ہمیں ساکیہ اور کولیوں کے درمیان کشمکش میں بھی مل سکتی ہے۔ اے کوئمی نے ناگاؤں پر لمبے پیرا گراف لکھے ہیں جو کہ جنگل کے باسی ہیں اور آریاؤں کی پیش قدمی سے پسپا ہو گئے تھے، لیکن ان کے آثار برہمنی ادب اور بعد ازاں متاخر ویدی رسوم میں رہ گئے۔ جونہی خوراک جمع کرنے والے مغلوب ہوئے وہ کم ترین جاتیوں میں محدود ہو گئے، اتنے پست ترین درجے پر کہ وہ چارورنا سے بھی بالکل خارج ہو گئے۔ ۱۹۔ منوسمرتی میں 'مخلوط جاتیوں' کی گنتی ایسی جماعتوں کی غالبیت ظاہر کرتی ہے۔ سائر آندھرا جانوروں کو پکڑنے والے، کوارتا کشتی ران اور نسا داس ماہی گیر بن گئے، میڈا، آندھرا، چچو، یوگرا اور پکاس 'سوراخوں میں رہنے والے (جانوروں) کو پکڑنے اور مارنے والے، کراوارا اور ڈھگوان چمڑے کا کام کر کے، اور پانڈو سوپک بید کے کاروبار کرنے والے بن گئے (منو، X، ۳۲، ۳۶-۳۷، ۴۸-۴۹) چنڈال اور نیساد، بدھ تحریروں میں بطور شکاری نظر آتے ہیں۔ کچھ اصلی 'اچھوت' ذاتیں بھی تھیں۔ ۲۰۔ چونکہ ان کو زراعت سے خارج کر دیا گیا تھا اور ان کا اصلی یا تبدیل شدہ پیشہ معمولی یا موسمی نوعیت کا تھا، وہ کاشتکاروں اور بڑے زمینداروں کے لیے کم ترین اجرت پر کام کے لیے دستیاب پابند، غلام، بے زمین خدمت گار محنت کشوں کا ایک بڑا ذخیرہ بن گئے اس نظریے کو مسترد کرنا مشکل ہے کہ ان کمتر جاتیوں کے لیے باقی آبادی نے جس شدید دشمنی کا اظہار کیا، اس کا منبع مفادات کے مابین یہی بنیادی کشمکش ہی تھی۔ اسی اساسی معاشی حقیقت کو معقولیت عطا کرنے کے لیے 'پاک' اور 'ناپاک' کے تصورات گھڑ لیے گئے۔

دھقانی اور کمتر جاتیوں کی علیحدگی سے تقسیم محنت کی ایک بہت عمومی شکل واضح ہوتی ہے لیکن آر۔ ایس۔ شرمانے دوسرے شہری انقلاب کی طرف توجہ دلائی ہے، جو بدھ مت کے عروج کے ساتھ شروع ہوا تھا (پہلا انقلاب تو ہڑپہ کے کلچر میں ظاہر ہوا تھا)۔ ۲۱۔ اس سے یہ معنی نکلتے ہیں کہ پیداواری مہارتوں کی تکثیریت ترقی پا چکی تھی گورڈن چائلڈ نے 'نئے اوزاروں اور محنت بچانے والے آلات جیسے قبضے والے چمچے، قینچی، ہاتھ سے گھومنے والی چکی، درانتی کی اہمیت پر نئے متعدد کل وقتی ماہر افراد کے ظہور کے حوالے سے زور دیا ہے۔ ۲۲۔ ان میں سے کچھ اوزار (قینچی، گھومتی چکی) پہلی صدی عیسوی میں ٹیکسلا میں بتائے گئے۔ جاتکوں (Jatakas) نے ہمیں لوہاروں، سناروں اور بڑھئیوں

کی آبادی والے پیداواری افراد کے دیہاتوں سے متعارف کروایا ہے۔ ۲۴۔ یہ ہوا کہ جو قبیلے عام معاشرے میں ہول سیل لے کر آئے وہ ابھرتی ہوئی تقسیم محنت کے دباؤ میں آ کر اپنے ارد گرد ڈھیلے گروہوں کو اتار پھینکتے گئے۔ اصل قبیلے سے الگ ہونے والے مختلف ہنرمندوں نے مخصوص جاتیاں بنالیں۔ اس لیے منو (X، ۴۷-۴۸) مخلوط ذاتوں میں بڑھتی، رتھ بانوں اور حکیموں کو بھی شامل کرتا ہے۔ تجارت کی ترقی پر مبنی ایک اور امتیازات قائم کرنے والا عمل تاجرانہ (mercantile) نظام ذاتوں کی جانب لے گیا، جو کہ جاتکوں (Jatakas) میں خاصی نمایاں ہیں۔ انہوں نے وقت کے ساتھ ساتھ ویش ورنہ کو صرف اور صرف اپنے لیے مخصوص کر لینا تھا۔

ذات کے نظام میں برہمنوں کا درجہ ان کے پجاری والے افعال اور ذات کے نظام کے محافظ دھرم کے متولی کے کردار پر ہی زیادہ تر مبنی تھا۔ کوئمی کے خیال میں ان کے درجے کی ایک اور بنیاد ان کی کیلنڈر پر مہارت بھی تھی جو کہ زرعی کاموں کو منظم کرنے کے لیے انتہائی ضروری تھا۔ ۲۵۔ ذات کے ڈھانچے کا جو کلہا سب سے زیادہ تبدیلی کے خطرے سے دوچار تھا وہ اس کی حکمران اور جنگجو ذاتوں، کشتری پر مشتمل تھا۔ بیرونی حملوں اور بغاوتوں کے باعث ان کی وراثتی (rajanyas) اجارہ داری مسلح فوجی قوت پر قائم ہونا مشکل امر تھا، جس کی گواہی پرانوں سے خوب ملتی ہے۔ اس لیے جہاں منطقی اعتبار سے ذات کے نظام کو مضبوط ترین ہونا چاہیے تھا وہیں پر وہ کمزور ترین تھا۔ یعنی حکمران طبقے کے استحکام کے دائرے میں، وہ کمزور ترین تھا۔ چنانچہ ذات پات کے تمام ڈھانچے میں ایک استحصالی نظام کا تصور تھا جس کے اہم مستفیدگان اسی نظام کی طے کردہ شرائط کے تحت اکثر یا تو غاصب تھے یا بیرون نظام والے تھے۔

تقریباً ہر کوئی اس سے متفق لگتا ہے کہ ہندوستان میں نظام ذات کو طول و عرض میں پھیلانے میں برہمنوں نے کلیدی کردار ادا کیا ہے اور یہ کہ دھرم کے اندر ذات کے عقیدے/نظریے (doctrine) کو جاگزیں کرنے میں برہمنوں ہی نے نظام ذات اور برہمن کو باہم لازم و ملزوم کر دیا۔ ان مفروضات کا ایک نتیجہ تو یہ نکلا کہ بدھ مت کا ذات کی تشکیل میں کردار نظر میں آنے سے بچ گیا۔

کوئی شخص جو ورنہ سسٹم پر بہت اصرار کرتی ہوئی کوئلیا کی ارتھ شاستر کو پڑھے اور پھر اشوک کے احکامات کو دیکھے تو ان میں بہت نمایاں تضاد پائے گا۔ لفظ 'ورنہ' (یا 'جاتی') اشوک کے متن

میں کہیں نظر نہیں آتا۔ اشوک نے جس دھرم کی اشاعت کی اور جس کے قوانین چٹانوں اور لاٹھوں پر کندہ کروائے گئے، ان میں ورنا کے قوانین کی اطاعت پر معمولی سا اصرار تو ڈھکے چھپے انداز میں بھی نہیں کیا گیا تھا۔ چونکہ بدھ مت نے ویدوں سے ورثے میں ملی ورنا کی تقسیم کے جواز کو ناگزیر طور پر چیلنج کرنا تھا۔

پھر بھی یہ سوال تو کیا جاسکتا ہے کہ کیا بدھ مت نے خود نظام ذات کی ترقی میں کوئی کردار ادا نہیں کیا ہے؟ بدھ فلسفے کا بنیادی عقیدہ 'کرم' جو ارواح کی قالب پذیری (یعنی تناسخ) سے متعلق ہے، نظام ذات کے لیے مثالی جواز مہیا کرتا تھا جو کہ اس نظام سے پیدا کردہ عدم برابری پر حتیٰ کہ خود اس کٹر سب سے بڑے شکار ہونے والوں میں، یقین کو فروغ دیتا تھا۔ منوسرتی (XI)، ۲۲-۲۶ میں یہ عقیدہ تو ذات کے عقیدے کے پختہ حصے پر پہلے سے ہی موجود ہے۔

دوئم اہمسا پر تاکید کی گئی تھی۔ کسمبی نے بدھ مت میں جانور کشی سے بچنے پر اصرار کو برہمنوں کے لیے وسیع پیمانے پر قربانی کے لیے جانوروں کے ذبح کرنے کی نامعقولیت سے منسوب کیا ہے جو کہ چرواہی زندگی کی جگہ اقامتی زراعت آنے کے بعد دیکھی گئی تھی۔ ۲۶ بلاشبہ کسمبی بدھ کے ظلم و تشدد کی ممانعت کے حوالے سے خلوص کی تحقیر نہیں کرنا چاہتا تھا (اور اشوک نے تو کالنگا میں اپنی فوج کے ہاتھوں قتل عام کی مذمت کی تھی) ۲۷ اُس کا اصل مفہوم یہ تھا کہ بڑے پیمانے پر جانور کشی کو جانور پالنے والے ویشیوں میں مقبولیت حاصل ہوگی۔ لیکن میں مؤدبانہ طور پر یہ تجویز کرنا چاہتا ہوں کہ اہمسا کے مقبول ہونے کی ایک معقول وجہ کیا ہو سکتی ہے۔ اہمسا کی وجہ سے خوراک جمع کرنے والی جماعتوں کی مغلوبیت اور تذلیل کے اسباب پیدا ہوئے۔ اشوک کے احکامات میں شکار کرنے اور مچھلی پکڑنے کو ممنوع قرار دیا گیا اور بدھ مت کے متن 'جانور کش جاتیوں' کو اتنا ہی نفرت سے دیکھتے ہیں جتنا کہ برہمن ازم کے متن دیکھتے ہیں۔

اصل میں تو بدھ مت نے کسان گروہوں کے ورنائی ڈھانچے میں زیادہ گہرے رنگوں کی جانب جھکاؤ میں حصہ لیا۔ آر۔ ایس۔ شرمانے جس طرح یہ واضح کیا ہے کہ کس طرح ویشیہ ورنا کی بجائے شودروں کو اس قبیل کا سمجھا جانے لگا کہ جس سے عموماً دہقان تعلق رکھتے ہیں، عملی طور پر بہت حتمی وضاحت ہے۔ ۲۹ اس کے رنگوں کو گہرا کرنے میں اہمسا کے نظریے نے بھی اپنا کردار ادا کیا۔ منو (X، ۴۸) اہل کے استعمال کی مذمت کرتا ہے۔ اسی امر کی بازگشت متاخر عہد کے بدھ مت

میں بھی ملتی ہے۔ آئی۔تسنگ (I-tsing) کا یہ کہنا ہے کہ بدھ نے اپنے راہبوں کو کاشتکاری کرنے سے منع کر دیا کیونکہ اس طرح ہل چلانے اور پانی دینے سے کھیت میں حیات تباہ ہونے کا عمل شامل ہے۔ ۳۰

چنانچہ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ ذات کی آئیڈیالوجی کی ترقی میں محض برہمنی عناصر ہی کا ہاتھ ہے۔

۵۰۰ قبل مسیح میں بدھ مت کے عروج سے چوتھی و پانچویں صدی عیسوی کے گیتا عہد تک کو ہندوستانی نظام ذات اور اس کی معاون آئیڈیالوجی کی تشکیل کا زمانہ تصور کیا جاسکتا ہے۔ یہ بات اہم ہے کہ باہر سے دیکھنے والوں کو اس نظام کے اندر موجودہ نظام مراتب کے بجائے اس کے ورثاتی پیشوں نے زیادہ متاثر کیا۔ ۳۰۰ قبل مسیح کے میگا آستھین کی سات ذاتوں کی فہرست اور یوآن چوانگ، دونوں ہی اس حوالے سے غیر واضح بیانات دیتے رہے ہیں جیسا کہ باہر اور برنیئر جیسے بعد کے دور کے غیر ملکی مشاہدین نے بھی کیا تھا۔ ۳۱

تقسیم محنت کی مقابلتاً زیادہ سخت گیر شکل لیے ہوئے نظام ذات پیداواری رشتوں کا حصہ بن گیا لیکن نظام ذات، محنت کے دو مختلف نظاموں میں کام کرتا رہا ان دو نظاموں کے درمیان فرق کی وضاحت، نظام ذات اور اس بڑی سماجی تشکیل کا جس کا یہ حصہ ہے، کی بہتر تفہیم کے لیے ضروری ہے۔ جب مارکس نے دیہاتوں میں پلنے والے دستکاروں، اور مارکیٹ کے لالہ بانی پن پر منحصر شہر کے دستکاروں کا تقابل کیا تو اس نے رچرڈ جونز سے بڑی اہم پتے کی بات اخذ کر لی تھی۔ ایک صورت میں تو محنت فطری معیشت سے تعلق رکھتی تھی دوسری صورت میں یہ جنس بازار یا روپے کے سیٹر سے متعلق تھی۔ ۳۲

جو ہندوستانی دیہی جمعیت کے بارے میں مارکس کی تحریروں سے واقف ہیں انہیں یاد ہوگا کہ وہ دیہی معیشت کی بنیاد دو بیک وقت موجود مخالف عناصر پر رکھتا ہے۔ 'زراعت پیشہ والوں کی گھریلو یونین، اور مینوفیکچرنگ کی جدوجہد چنانچہ گاؤں کے اندر تبادلے کا دائرہ کار محدود کر دیتا ہے اور تقسیم محنت کو ناقابل ترمیم قرار دیتا ہے جس میں دستکار اور ہاتھ سے مزدوری کرنے والے محنت کشوں (menials) کو پورے گاؤں کا نوکر بنا دیتا ہے جن کو اجناس یا زمین کی الاٹمنٹ کی شکل میں روایتی ادائیگی سے برقرار رکھا جاتا تھا، جس کو دوبارہ اجناس بازاری کے تبادلے سے ہی عطا

کیا جاتا تھا۔ ۳۳ میکس ویبر نے ذات سے متعینہ اس طرح کی محنت کو ماتحتوں کی محنت (demiurgical) کا نام دیا۔

ڈبلیو۔ ایچ۔ وائزر (W.H. Wiser) اور بعد کے جدید ماہرینِ عمرانیات اس نظریے کو بچانے کی کوشش کرتے آئے ہیں۔ ان کے مطابق اصلی نظام ماتحت افراد کی محنت کا نہیں، بلکہ جہانی نظام تھا جو کہ مخصوص خاندانوں کی خدمت کرنے والے دستکاروں پر مبنی نظام تھا۔ لوئی ڈوماں، سے حسب توقع یہ معاملہ چند بالائی ذات کے خاندانوں اور پاک کرنے کے ماہرین، برہمن اور حجام کے درمیان رسوماتی تعلق کا تھا، جس کو پھر دوسرے دستکاروں اور محنت کش ذاتوں سے تعلق تک پھیلا دیا گیا تھا۔ سو ہمیں یہ بتایا جاتا ہے کہ گذشتہ تجربے میں تقسیم محنت سے مذہبی اور غیر مذہبی یا ”معاشی“ کاموں کا کم و بیش بے مقصد قریب لانا ہی معلوم نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ باہمی انحصار کی مذہبی بنیادوں اور مذہبی انداز میں اظہار کو بھی مذہب کے قریب لاتی ہے۔ ۳۴ ڈوماں نے اپنے ایڈیشن کو حالیہ تاریخی کاموں پر توجہ دیئے بغیر ہی چھاپ دیا ہے۔ ۱۹۷۲ء میں ہیروشی فوکویاوانے اٹھارہویں صدی کے اپنے ریکارڈ پر تحقیق کے نتائج شائع کیے جس میں مہاراشٹر بہت امیر تھا۔ اس کا حتمی نتیجہ جو دستاویزی ثبوت پر مبنی ہے یہ تھا کہ جہانی نظریہ (theory) محض خاندانی پجاری ہونے پر تو لاگو ہوتا تھا لیکن بارہ روایتی babutas (بڑھئی، لوہار، کمہار، موچی، نائی وغیرہ) بنیادی طور پر گاؤں کے خدمت گار ہوتے تھے جن کو زمین کے الاٹمنٹ اور فصلوں میں سے حصہ دیا جاتا تھا فوکاوا کی شہادت اتنی جاندار ہے کہ اس نے ہی یہ تبصرہ بھی کیا کہ اگر جدید گاؤں کے دستکار چند گھرانوں کے خدمت گار نظر آتے ہیں تو یہ پرانے نظام کی جدید حالات کے تحت شکست و ریخت کا نتیجہ ہے۔ ۳۵

دراصل ان دیہی خدمت گاروں کے بارے میں تاریخی شہادت بہت پہلے کے دور تک ملتی ہے۔ کومبی نے پانچویں صدی پرانے بڑھئیوں کے شمالی ہند کے دیہاتوں میں موجودہ قطعات (ارضی) کی موجودگی کے بارے میں کتبوں سے شہادت کا حوالہ دیا ہے۔ ۳۶ اسی طرح بی۔ این۔ ایس۔ یادو نے لیکھا پداتی دستاویزات (گجرات، ۱۰۰۰-سی) کی طرف توجہ دلائی ہے جو پانچ دیہاتی دستکاروں (پنچ کروکا) جو کہ بڑھئی، لوہار، کمہار، نائی اور دھوبی ہیں، ان کے بارے میں یہ بتاتی ہیں کہ وہ کسانوں سے چلو بھر بھر کے اناج لینے کے حقدار تھے۔ ۳۷ بالا ہار یا گاؤں کا

حقیر ترین فرد، علاؤ الدین خلجی کے ٹیکس کے حسابات میں (ابتدائی چودھویں صدی) میں سب سے نیچے کا زمیندار نظر آتا ہے۔ ۳۸

چنانچہ وراثتی دستکار اور خدمت گار گاؤں میں خود کفالت اور ساتھ ہی ساتھ اندرونی فطری معیشت کو برقرار رکھنے کے حوالے سے بہت زیادہ اہمیت رکھتے تھے۔ اس طرح کی خود کفالت سے نہ صرف گاؤں الگ تھلگ رہتا تھا بلکہ وہ حکمران طبقے کو فاضل (پیداوار) کا زیادہ حصہ دینے کی اہلیت میں اضافہ کر لیتا تھا۔ کیونکہ خود اس کو اپنی درآمدات کی غرض سے تبادلے کے لیے فالتو پیداوار کی ضرورت نہیں رہتی تھی۔

جوئی فاضل (surplus) قدر گاؤں سے نکلتی تو وہ جنس بازار کے تبادلے کے دائرے میں داخل ہو جاتی جیسا کہ مارکس نے خصوصاً کتاب 'سرمایہ جلد اول'، میں ہندوستانی گاؤں کی جمعیت کے بارے میں اپنے کلاسیکی پیرا گراف (محولہ بالا) میں نوٹ کیا ہے۔ گاؤں کے باہر تو دستکار مارکیٹ میں اپنے ساز و سامان بیچنے والے افراد نظر آتے تھے۔ ذات سے مخصوص وراثتی پیشے تو 'خصوصی مہارتوں' کو استعمال میں لانے کے لیے اور اس طرح 'نسل در نسل' ارتکاز (قدر) کرنے کے لیے لازمی تھے۔ ۳۹ وراثتی انداز سے ترسیل نے مہارتوں کو برقرار رکھا اور لوگوں کو افقی حرکت پذیری سے بھی بچا لیا۔ مزید برآں، نظام ذات نے حکمران طبقے کے لیے ممکنہ طور پر ایک اور مفید عنصر متعدد دستکار ذاتوں کو گھٹیا درجہ عطا کر کے مہیا کیا۔ منو میں پہلے ہی دستکار ذاتیں مخلوط جاتیوں میں نظر آتی تھیں اور گیارہویں صدی کے البیرونی کے طے کردہ آٹھ پیشہ ور طبقوں میں بشمول جولاہا و موچی کے اچھوت انتیاج کو بھی شامل کیا تھا۔ ۴۰ ان کا پسپا ہوا رتبہ اور حرکت پذیری کی کمی نے دستکاروں میں مزاحمتی طاقت کو محدود کرنے اور اس طرح اجرتی لاگت کو کم رکھنے میں یقیناً مدد کی ہوگی۔

اس لیے نظام ذات اپنی کلاسیکی صورت میں فطری معیشت اور منڈی پر مبنی معیشت دونوں ہی میں بڑی سہولت سے اپنا کردار ادا کر سکا تھا۔ کسی بھی صورت میں اس نے متصورہ پاکی کے تانے بانے کو تو برقرار رکھنے میں بنیادی طور پر مدد نہیں دی تھی (اور اگر دی ہو تو یہ محض اتفاق ہوگا) لیکن اس نے طبقاتی استحصال کے نظام کو کسی بھی اور نظام کی طرح مستحکم ضرور کیا۔

تیرہویں صدی کا آغاز تاریخ ہند میں کئی اعتبار سے ایک 'وقفے' (یا انقطاع) کی نشاندہی کرتا ہے۔ یہ وقفہ نہ صرف اسلام کی مداخلت سے آیا، بلکہ ہم ایک ایسی طبقاتی تشکیل کو بھی ہوتا

دیکھنے لگتے ہیں جو بالآخر مارکس کے 'مشرقی استبدادیت' (Oriental despotism) کے قریب تھی جبکہ اس سے قبل کا عہد کومبی اور آریس۔ شرما کے خاکے کے مطابق 'ہندوستانی فیوڈلززم' تھا۔ تاہم ہمیں اجناس بازار کی پیداوار اور شہر کاری (urbanization) کی بہت گنجائش رکھنا ہوگی، کہ جس کے بارے میں لگتا ہے مارکس نے نوآبادیاتی عہد سے قبل کے ہندوستان میں، اندازہ لگایا تھا۔

اپنی بنیادی ساخت میں دیہاتوں اور قصبوں دونوں کا ذات پات کا ڈھانچہ ویسا ہی رہا جیسا کہ یہ ابتدائی زمانے میں تھا۔ گزشتہ حصے میں ہم نے جو کہا تھا اس سے لگتا ہے کہ قدیم ہندوستان سے اٹھارہویں صدی تک وراثتی ذاتوں کی محنت کشی کے قصابات و دیہات میں عملی طور پر مسلسل ثبوت ملتے آئے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ اسلام نے اپنے قانون میں صرف آزاد شخص اور غلام (اور مرد و عورت) کے درمیان فرق کو تسلیم کیا ہے۔ ذات اس وجہ سے اس کے نظام قانون کے لیے اجنبی ہے۔ البتہ مسلمانوں کا نظام ذات کے بارے میں رویہ کسی طور بھی ناپسندیدگی کا نہیں تھا۔ جب ۱۱-۱۲ عیسوی میں عربوں نے سندھ فتح کیا تو اس کے کمانڈر محمد ابن قاسم نے گزشتہ حکومت کے تحت جاٹوں (Jatts) پر لگی تمام پابندیاں فوری طور پر منظور کر لی تھیں، بلکہ وہ ایسی تھیں جیسی کہ منوسمرتی میں چندالوں کے لیے بیان کی گئی تھیں۔ ۱۴ زمانہ وسطیٰ میں مسلمانوں نے جس طرح ہندو مت کی مذمت کی تھی، وہ اس کی مبینہ کثیر الاصلی اور بت پرستی پر مرکوز تھی اور اس میں کبھی ذات کی عدم برابری کا سوال نہیں چھیڑا گیا تھا۔ واحد شخص جس نے اس کے بارے میں معمولی سی تنقید کی وہ ایک فقیہ نہیں بلکہ سائنس دان، البیرونی (۱۰۳۰-۱۰۴۸ سی) تھا، جس نے کہا: 'بلاشبہ ہم مسلمان اس سوال پر مکمل طور پر دوسری جانب کھڑے ہیں (یعنی) ہم سارے انسانوں کو برابر سمجھتے ہیں، سوائے پاکی کے اعتبار سے'۔ ۱۲ لیکن ایسا جمہوری بیان تقریباً بے مثل ہے۔ چودھویں صدی کے مؤرخ برنی نے 'تاریخ فیروز شاہی' میں پیدائش پر مبنی درجہ واری نظام کے بارے میں بڑی شدت سے خواہش ظاہر کی ہے، گرچہ وہ ذات کی بجائے طبقات کی بنیاد پر سوچ رہا تھا اور یوں وہ ہندو نظام کو ایک موزوں مثال کے طور پر پسند بھی نہیں آیا تھا۔

جہاں تک نظام ذات نے جیسا کہ ہم نے دیکھا، گاؤں سے وسیع پیمانے پر آمدن حاصل کرنے میں اور شہروں میں اجرتی لاگت کو کم رکھنے میں مدد دی، ہندی مسلم حکومتوں کے پاس اس نظام

کے تحفظ کے بہت جواز تھے، وہ برہمنوں سے بطور بڑے بت پرستوں کے اگر دشمن نہیں تو لائق ضرور رہے ہوں گے۔ (کیا اس کا یہ مطلب نہیں بنتا کہ برہمنوں کی بالادستی کسی طور بھی نظام ذات کے تسلسل کے لیے ضروری نہیں تھی؟) بہر طور، نظام ذات میں سلاطین کی پالیسیوں کے نتیجے کے طور پر نہیں، بلکہ نئے حالات کے تحت تبدیلیاں اور مطابقت پیدا کی گئی جس کو اہم سمجھا جانا چاہیے۔

سب سے پہلے تو نئے حکمران طبقے اور ان کے منحصرین نہ صرف نئی پیداوار اور نئی قسم کی خدمات کی طلب اپنے وسطی اور مغربی ایشیائی پس منظر سے لائے، بلکہ حرفتی ٹیکنالوجی کی کثیر اقسام بھی لائے۔ کوہمی اپنے معمول کے ادراک کی بنا پر کہتے ہیں کہ اسلامی حملہ آور، نئی تکنیک کے اپنانے اور اشاعت کرنے میں پرانے تنگ نظر رسوم و رواج کو توڑ رہے تھے۔ ۳۳ تیرہویں اور چودھویں صدی میں جو ابتدائی تکنیکی اوزار آئے وہ زاویہ قائمہ کا دندانہ دار چکر (جو کہ رھٹ والے کنویں کی آخری شکل لینے والا تھا)، چرخہ، کاغذ کی تیاری، محراب کی تعمیر، کاسٹک اور چونے کے سیمنٹ کا استعمال، نئے پیشوں کی ایجاد (مثلاً کاغذ سازی، چونکا مکسر) اور عمومی طور پر نئے اوزاروں کو سیکھنا دوسری جانب شامل تھا۔ ان سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اہل حرفہ کی آبادی میں نمایاں پھیلاؤ کی ضرورت تھی، تاکہ وہ جسے ہندوستانی تاریخ میں تیسرے 'شہری انقلاب' کے طور پر پہچانا گیا، اس عمل میں شامل ہو سکے۔

تیرہویں و چودھویں صدی میں نئے حالات کے دباؤ کے تحت سب سے پہلے تو بڑے پیمانے پر غلاموں کی تجارت ہوئی اور غلاموں کی محنت شہری محنت کا ایک حصہ بن کر سامنے آئی۔ سلطان کی انتظامیہ میں غلاموں کی تعداد بہت زیادہ تھی (علاء الدین خلجی کے تحت پچاس ہزار اور فیروز تغلق کے تحت ایک لاکھ اسی ہزار)۔ برنی نے قیمتوں کی سطح کا اندازہ غلاموں کی قیمت کا حوالہ دے کر کیا ہے۔ اس وقت غلاموں کی موجودگی بہت ہی زیادہ عام تھی۔ نتیجتاً غلاموں کو ذات سے محروم کر کے جب اسلام میں داخل کر دیا جاتا تھا تو وہ کوئی بھی کام یا ہنر سیکھ سکتے تھے۔ آزاد کر دیئے جانے والے غلاموں نے وقت کے ساتھ یقیناً دیگر دستکار مہاجرین کے ساتھ مل کر کئی مسلم اہل حرفہ اور محنت کش جمعیوں کی بنیاد رکھی ہوگی۔ وقت کے ساتھ ساتھ آزاد عوام بھی خصوصاً کسی ذات کے ٹکڑوں سے اعلیٰ تر مرتبے کی جستجو میں یا اپنی گذشتہ صورت میں ممنوعہ پیشے یا کام کو اختیار کرنے کے لیے رضا مند ہو کر جدا ہو جانے والوں نے بھی (اسلام) قبول کر لیا ہوگا۔ چنانچہ

وقت کا ایک عرصہ گزر جانے کے بعد مسلمان آبادی معتد بہ تعداد میں بڑھ چکی تھی۔ ۴۵  
 ذات نے بلاشبہ ان جمیعتوں پر اپنے اثرات بعد میں بھی ڈالے ہوں گے، انیسویں صدی  
 سے لے کر اب تک ملنے والی رپورٹوں کے جائزے سے پتہ چلتا ہے کہ جولاہے، قصاب، نائی اور  
 دوسرے گروہوں میں درون زوجی کے شدید رجحانات پائے جاتے تھے۔ گھٹیا ذاتوں نے  
 مسلمانوں میں خود کو کمین جمیعتوں میں بدل کر لیا۔ لیکن اچھوت نہ بنے اور پھر بھی وہ جدا جدا رہیں  
 اور ان سے نفرت کی جاتی رہی۔ تاہم یہ کہنا صحیح ہوگا کہ مسلم آبادی کے حصے ذات کے فریم ورک حتیٰ  
 کہ اس کی سب سے ابتدائی شکل سے بھی دور ہی رہے اور کوئی بھی صورت ہو، یہ فریم ورک خود بھی  
 کمزور ہی رہا کیونکہ پیشوں میں تبدیلی اور درون زوجی کے اصول سے انحراف دونوں ہی باتیں ممکنہ  
 طور پر ہورہی تھیں۔ ۴۶ بالفاظ دیگر حرکت پذیری خاصے پیمانے پر ہورہی تھی۔

اس بات پر سوال کیا جاسکتا ہے کہ اس طرح کی ذات سے آزاد آبادی نے بھی کیا نظام  
 ذات کو کمزور کیا تھا؟ ایسی ہی آبادی نے تو موجودہ ذاتوں کے ڈھانچے کو کسی شکست سے دوچار  
 کیے بغیر نئے پیشوں اور کاموں کے لیے (ریزرو) محفوظ محنت کش مہیا کر کے اس نظام کو تقویت  
 بخشی ہوگی۔ لیکن یہ بات بھی شک شبہ سے خالی نہیں کہ حرکت پذیری سے اس حد تک تہی دامن  
 نظام ذات وہی تھا کہ جس کا میکس ویبر نے تصور کیا تھا۔ ڈی مورس اپنے اہم مقالے میں یہ دلیل  
 دیتا ہے کہ اصلی زندگی میں نظام ذات اس نظام سے خاصا مختلف تھا کہ جس نظام نے قانون کی  
 کتاب کے بالکل مطابق کام کیا ہوگا، یا جسے ڈوماں نے 'آئیڈیالوجی' کہا ہے۔ ۴۷ ذاتیں تقسیم  
 ہو کر اپنے ہی سیکشن کو نئے پیشے اپنانے کے قابل بنادیتی تھیں۔ فوکازاوانے اٹھارہویں صدی کے  
 مہاراشٹر سے ایک دستاویزی ثبوت والے کیس کی جانب توجہ دلائی ہے جہاں درزیوں کے ایک  
 حلقے نے رنگریزی شروع کر دی اور پھر ایسے ہی ایک اور حصے نے نیل کی رنگریزی شروع کی اور پھر  
 ایک درون زوجی ذات قائم کر لی۔ ۴۸ تاریخی طور پر ایک اور منفرد کیس جنٹوں کا ہے جو کہ  
 اٹھارہویں صدی کے سندھ میں چرواہی چندالوں جیسا ایک قبیلہ تھا، جنہوں نے البیرونی کے  
 مطابق گیارہویں صدی میں شودروں کا درجہ اختیار کر لیا۔ اور لا جواب قسم کے کاشتکار (جن کا درجہ  
 ویش کے برابر ہو) سترہویں صدی تک بن گئے (دبستان مذاہب) ۴۹ دہقانی زراعت کی  
 جانب منتقلی اغلباً 'سنسکرتائزیشن' (Sanskritization) کے عمل کو بھی ساتھ لے کر چلی ہوگی۔ یہ وہ

عمل ہے جو سترہویں صدی کی جاٹوں کی بغاوت کے ساتھ جاری رہا جس کے دوران جاٹوں کا ایک ٹکڑا زمینداروں اور راجپوتوں کے مرتبے کی آرزو کرنے لگ گیا تھا۔

مزید برآں جب سنسکرتانے میں ناکامی ہوئی یا یہ بہت ہی سست رد عمل ثابت ہوا تو وحدانیت پرستی والی تحریکوں کو بھی قابل اعتنا سمجھا جانے لگا، جس سے ذات پات کی آئینڈیا لوجی کی مذمت ہوتی تھی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ اسلام کا وحدانیت کا عقیدہ اور مسلم جمعیت کی قانونی مساوات نے ان تحریکوں پر خاصا اثر ڈالا ہو۔ لیکن ان کا مساوات پر زور اور ذات پات اور رسومات کی ادائیگی پر اصرار کی مذمت اتنی زیادہ تھی کہ ہم عصر اسلامی تبلیغ میں سے کسی نے بھی اتنی مذمت نہیں کی ہوگی۔ اس سلسلے کے زیادہ تر اساتذہ نچلی جاتیوں سے تعلق رکھتے تھے۔ نام دیو، جو ایک لٹھے کی چھپائی کرنے والا، کبیر ایک جولاہا، رائے داس ایک چمار، سائیں ایک جام، دادو ایک دھنیا، دھنا ایک جاٹ کسان تھا۔ اور ایک خوب صورت شعر میں جو دھنا جاٹ کے نام کمپوز کیا گیا، بسکھوں کے پانچویں گرو (ارجن) نے ان کم تر درجے کے عبادت گزاروں کے لیے خدا تعالیٰ کی خصوصی کرم نوازی پر اصرار کیا ہے۔

ان جمعیتوں (پنٹھوں) میں ساری ذاتوں کے لوگوں کے لیے دروازے کھلے تھے۔ کبیر سے وفاداری یا رابطہ رکھنے والا ستنامی فرقہ جو سترہویں صدی میں منظر عام پر آیا، اس میں ایک بیان کے مطابق سنار، بڑھئی، خاکروب اور چمڑا رنگنے والے شامل تھے۔ ایک اور بیان کے مطابق اس میں کم سرمایہ رکھنے والے دھقان اور تاجر بھی شامل تھے۔ ۱۵

سترہویں صدی کی سکھ کمیونٹی بہت بڑی تعداد میں جاٹ کسانوں پر مشتمل تھی۔ اگلی صدی میں یہ شکایت کی گئی کہ اختیاران سب میں سے 'پست ترین' خاکروب اور چمڑا رنگنے والے کو کہ جن سے زیادہ غلیظ کوئی نسل ہندوستان میں نہیں ہو سکتی، ۱۶ دیا جاسکتا تھا ان پنٹھوں کے معمولات کمیونٹی کے اندر ذات کی پہچان کو ممنوع قرار دیتے تھے، جیسا کہ ستنامی جن میں مقدس تحریروں میں کہا گیا تھا کہ درون زوجی اختیار کی جائے۔ ۱۷ اس کا حتمی نتیجہ تو ان مذہبی جمعیتوں کی شکل میں نکلا کہ جن کے پیروکار تو ذات کے فریم ورک سے تعلق رکھتے تھے، لیکن جب وہ آخر کار اس فریم ورک کی جانب پلٹ کر آتے تھے تو اس سے اخراج کے وقت کے اپنے رتبے سے بلند تر مقام پر ہوتے تھے۔ کرناٹک میں لڑگایات کی مثال میں یہ پہلے ہی ہو چکا تھا سولہویں اور سترہویں صدی کی

ان تحریکوں نے نظامِ ذات میں اسی طرح کی ضروری مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی لیکن انہوں نے اس کے اصول کو پامال نہیں کیا۔

چنانچہ نظامِ ذات عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں طبقاتی استحصال کا اہم ستون بن گیا تھا جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا تھا اس کے بڑے بڑے مستفیدگان حکمران جماعت ہی ہو سکتی تھی۔ عہدِ وسطیٰ کی صورت میں یہ زمیندار تھے۔ زمینداروں نے جس حد تک سیاسی ڈھانچے کو سہارا دے رکھا تھا، ذات بھی دوبارہ اہمیت اختیار کر گئی تھی، کیونکہ زمیندار کم و بیش غالب ذاتوں سے تعلق رکھتے تھے جو کہ اپنی پوزیشن کو بزورِ قوت قائم رکھتے تھے، یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جب ابو الفضل نے ’آئین اکبری‘ (۹۶-۱۵۹۵ء) میں مغل سلطنت کے مفصل شماریاتی جدول بنائے تو اس نے ہر آبادی کے زمینداروں کی ذاتیں بھی درج کی ہیں۔ اس کے بعد جو معلومات دی گئی ہیں، وہ ان کی ملکیت میں موجود رقبہ، زمین نہیں، بلکہ ان کے ملازمین، گھوڑوں اور پیادہ سپاہیوں کی تعداد تھی۔ ۵۴۔ چنانچہ ذات کے غلبے اور عسکری طاقت کے درمیان ایک تسلیم شدہ ربط موجود تھا۔

پیرنگٹن مور جو نیئر نے مغل ہندوستانی معیشت کے اس قدر تفصیلی بیان پر کچھ حیرت کا اظہار کیا ہے۔ ڈبلیو ایچ مور لینڈ کے پاس ذاتوں کے بارے میں کہنے کو کچھ بہت کم ہی ہونا چاہیے۔ ۵۵۔ اس بات کا اطلاق خود میری تحقیق پر بھی ہوتا ہے اس کا سبب غالباً یہ ہے کہ جب کوئی کسان اور ٹیکس ہڑپ کرنے والے کے درمیان یا چھوٹے پیداواری شخص اور تاجر کے درمیان مخصوص رشتوں کو دیکھتا ہے تو ذات فوری طور پر سامنے نہیں آتی۔ ذات کی مدد سے ان رشتوں کی ترتیب کا ایک بڑا حصہ مکمل ہو جاتا ہے۔ اس کے باعث کاشتکار طبقے کو کاشتکار ذات والوں اور گھٹیا محنت کرنے والوں کے دو دشمن کیمپوں میں تقسیم کر دیا گیا اور اس کے باعث بہت چھوٹے پیمانے کی پیداوار میں تقسیم محنت کو استحکام ملا۔ لیکن اس بات پر سوال اٹھایا جاسکتا ہے کہ کیا یہ ذات کے افعالِ وسطیٰ ہند (۱۷۵۰-۱۲۰۰) میں محنت کے عملیے کی صورت گری میں بہت زیادہ اہمیت کے حامل تھے جو کہ ہم نے نتیجہ اخذ کیا ہے۔ حرکت پذیری اور مقابلے کے عناصر بھی خاص حد تک موجود تھے جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے۔ زمانہِ وسطیٰ میں ایران بھی ہندوستان سے اپنی معاشی اور سیاسی تنظیم کے حوالے سے مشابہت رکھتا تھا لیکن وہاں نظامِ ذات کے فائدے موجود نہ تھے، لیکن ہم اس وجہ سے یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ مغل انڈیا اور صفوی ایران دو الگ الگ سماجی تشکیلات سے

تعلق رکھتے تھے کیونکہ ایک میں ذات موجود تھی اور دوسرے میں نہیں تھی؟ اس معاملے میں کوئی بھی رائے محض امکانات ہی ہوگی، اور ہمیں اس موضوع پر مزید بحث کے لیے امید رکھنی چاہیے۔

لیکن اس سے قبل کے ہم قرون وسطیٰ کے ہندوستان میں ذات کے موضوع سے دست کش ہوں۔ ایک آخری بات۔ عہدِ وسطیٰ کے انڈیا میں کوئی بھی طبقاتی تشکیل ہوتی اس سے اندرونی تناؤ ضرور پیدا ہونا تھا، جس کا مظلوم طبقوں کی جدوجہد میں واضح طور پر اظہار بھی ہونا تھا۔ ہندوستان میں گیارہویں صدی کے بنگال میں کائی ورت، جو بھینسوں پر سوار ہوتے تھے، ان کی بغاوت کے وقت سے لے کر کسان بغاوتوں کی ایک تاریخ موجود ہے۔ ۱۶۷۱ء لیکن یہ سترہویں صدی وہ ہے کہ جس کے بعد سے ہمیں شاید کسان بغاوتوں کے بھرپور شواہد ملتے ہیں۔ ان بغاوتوں کی ایک بڑی کمزوری اگر یورپ اور چین سے تقابل میں دیکھی جائے تو باغیوں کا بہت ہی پس ماندہ سطح کا طبقاتی شعور ہے۔ کسان باغی یا تو مہاراشٹر کے زمینداروں کے پیروکار تھے، یا سکھ و ستنامی مثالوں میں مذہبی جمیعتوں کے ارکان تھے یا جاٹ اور افغانوں جیسے ذات اور قبیلے تھے یہ سب اپنے آپ کو کسان کے طور پر نہ دیکھ سکے اور نہ ہی کسانوں کے کسی خاص حصے کے لیے کوئی معاشی و سماجی مطالبات پیش کر سکے۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ ذات نے ہی ان ناکامیوں کا سبب مہیا کیا۔ اس کے باعث ایک ذات کے کسان دوسری ذات کے کسانوں کے ساتھ کوئی مشترک وصف تلاش نہ کر سکے اور اس طرح ذات کسانوں کی بطور ایک طبقہ خود آگئی کے فروغ میں ہمیشہ رکاوٹ بنی رہی۔

گذشتہ صفحات میں دی گئی ذات کی تاریخ کافی حد تک زمانہ جدید تک پہنچ گئی ہے۔ میں اس کو اور آگے نہیں لے جانا چاہتا۔ لیکن پھر بھی کچھ اختتامی کلمات پیش کروں گا۔

۱۸۵۳ء میں برطانوی عہد کے نتائج سے بحث کرتے ہوئے مارکس نے یہ پیشگوئی کی کہ 'جدید صنعت جو کہ ریلوے نظام کا نتیجہ ہے۔ اس ورثاتی تقسیم محنت کو تحلیل کر دے گی جس پر ہندوستانی ذاتوں کا نظام کھڑا ہے، اور جو ہندوستانی ترقی اور طاقت کی راہ میں ایک فیصلہ کن مزاحمت بنا ہوا ہے۔ یہ بات تو ایک رواج بن گئی ہے کہ اس بیان کو بہت زیادہ خوش فہمی قرار دے کر (لوئی ڈوماں کے ذریعے) اس کا تمسخر اڑایا جائے۔ ۱۷۷۱ء لیکن اس بات سے انکار کرنا بے سود ہوگا کہ جدید حالات نے نظام ذات کی معاشی بنیادوں کو بری طرح جھنجھوڑ دیا ہے۔ یہ صرف اس لیے نہیں ہے کہ کئی مختلف ذاتوں کے کارکن فیکٹری کی پیچوں میں قریب آ جاتے ہیں اور جب ایسا ایک

بار ہو جائے تو روایتی تقسیم محنت منہدم ہونے لگتی ہے۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات تو یہ ہے کہ صنعتی پیداوار کے باعث پیشہ ور اور حرفتی ذاتوں کے ہنر کے ایک پورے سلسلے کو تباہ کر کے رکھ دیا گیا ہے۔ اس عمل کا آغاز تو لنگا شارز کے کپڑے کی درآمد سے ہوا جو مارکس کی تحریر آنے سے بھی پہلے ہوا۔ ذات پر مبنی تقسیم محنت کی بنیادیں ایک اور عامل کے باعث بھی کمزور پڑ گئیں۔ جیسا کہ سریندر جے ٹیل نے اشارہ کیا ہے، زراعت میں تجارتی پیمانے کی پیداوار (commercialization) نے بڑی تعداد میں کسانوں کو بے زمین مزدوروں میں بدل دیا ہے، اس طرح بے زمین ہونے پر اب محض گھٹیا درجے کی ذاتوں کا اجارہ نہیں رہا، گرچہ وہ اکثر علاقوں میں اس کے سب سے بڑے حصے کی تشکیل کرتی ہیں۔ ۵۸۔

لیکن اگر نظام ذات کی معاشی بنیاد ہی ہل چکی ہے تو کیا ایسا کچھ اس کی آئیڈیالوجی کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے؟ درون زوہی سے ذات کا تقویت پانا جاری ہے اور ذاتوں کی علاقائی توسیع کا سلسلہ باہم پہچان اور انجذاب کے ذریعے ہوتا آیا ہے۔ ’سنسکرتانہ‘ جس کو جدیدیت ایک سطح تک سختی سے فروغ دیتی آئی ہے، نظام کے پرانے متاثرین کو اس کے حامیوں میں تبدیل کر دیتا ہے۔ جہاں تک بے زمین محنت کش اور زمیندار طبقات کے درمیان مفادات کی کشمکش رہے گی، تب تک ساری ذاتوں کے لیے اچھوتوں کے خلاف متحد ہونے کا محرک رہے گا۔ انہی اچھوتوں کو بہتر الفاظ میں شیڈولڈ ذاتیں کہا جاتا ہے۔ شاید ہمارے ملک (بھارت) میں آج بھی ذات ہی سب سے بڑا واحد تقسیمی عامل ہے۔

ان سب لوگوں کے لیے جو ہندوستانی عوام کو اپنی ماڈی اور روحانی آزادی کی جدوجہد میں متحد دیکھنا چاہتے ہیں، اشد ضروری ہے کہ جس طرح ذات ہمارے لوگوں کے اذہان پر اثر انداز ہوتی ہے اس کی روک تھام کے لیے از سر نو کوشش کی جائے، جس امر کو مارکس نے ہندوستان کی ترقی میں فیصلہ کن رکاوٹ قرار دیا تھا صرف اسی طرح ہٹایا جاسکتا ہے اور بالآخر تاریخ کے حوالے کی جاسکتا ہے کہ جہاں سے اس کا مناسب تعلق ہے۔

## حوالہ جات

- ۱۔ دیکھیے: I.H.Hutton, *Caste In India*, اشاعت چہارم، بمبئی، ۱۹۶۹ء، (اشاعت نو)، ص ۱۷۱ اور تقریباً ہر جگہ۔
- ۲۔ میرے سارے حوالہ جات Paladin کے ایڈیشن (لندن ۱۹۷۲ء) سے ہیں۔
- ۳۔ *Homo Hierarchicus*، ص ۳۰۰ (درجہ واریت کا اختتام برہمن پر ہوتا ہے)
- ۴۔ ایضاً، ص ۲۸۸ ff
- ۵۔ ایضاً، ص ۳۰۰
- ۶۔ ایضاً، ص ۲۶۲، ۲۷۴، اسی طرح ڈوماں کے مطابق 'ہندو اور مسلمان دو الگ الگ معاشرے تشکیل دیتے ہیں' (ص ۲۵۷)
- ۷۔ ایضاً، ص ۲۰۹
- ۸۔ ایضاً، ص ۲۴۲
- ۹۔ ایضاً، ص ۳۱-۲۳۰
- ۱۰۔ ایضاً، ص ۹۵-۱۹۲
- ۱۱۔ ڈوماں نے ذات کے فریم ورک کے مکمل طور پر غیر مبذل ہونے پر جو تبصرہ کیا ہے وہ اس پیشرفت سے تقریباً مکمل طور پر لاعلم ہونے کا عندیہ دیتا ہے۔
- ۱۲۔ اس لیے اب ڈوماں یہ کہہ سکتا ہے: 'نظام ذات میں، سیاسی و معاشی پہلو مقابلتاً ثانوی اور جدا نظر آتے ہیں'، ایضاً، ص ۲۸۳
- ۱۳۔ ایضاً، ص ۲۶۰، ۳۲۱-۳۳۱، کوئمی کے مقولے سے مقابلہ کریں کہ ذات پیداوار کی قدیم ترین سطح پر طبقہ ہے ' *Culture & Civilization of Ancient India In*

*Historical Outline*، لندن، ۱۹۶۵ء، ص ۵۰۔

۱۴۔ ڈی ڈی کومبئی، *An Introduction To The Study of Indian*

*History*، بمبئی، ۱۹۵۶ء، ص ۲۵۔

۱۵۔ نریندر دیگل، *Society of The Time of The Buddha*، بمبئی، ۱۹۶۶ء، ص

ص ۱۲۲-۲۳۔

۱۶۔ ایضاً، ص ۱۰۳-۴۔

۱۷۔ کومبئی، *Introduction*، ص ۱۲۲۔

۱۸۔ ایضاً، ص ۱۲۱-۲۳۔

۱۹۔ دیکھیے: *Kosambi, Culture And Civilization of Ancient India*،

ص ۱۵۔

۲۰۔ دیکھیے: ویوکیک آنند جھا، *Indian Historical Review (IHR)*، دوئم (۱)، ص

ص ۲۲-۲۳۔

۲۱۔ R.S.Sharma, Review of A.Ghosh, *The City In Early*

*Historical India* (Simla 1973), (IHR) ، اوّل (۱)، ص ۹۸-۱۰۳۔

۲۲۔ V.Gordon Childe, *Social Evolution* edited by. Sir

Mortimer Wheeler, 1963، ص ۱۱۰۔

۲۳۔ دیکھیے: Sir. John Marshall, *Taxila*, II، کیمرج، ۱۹۵۲ء، ص

ص ۲۵۵، ۴۸۶۔

۲۴۔ R. Fick, *The Social Organization of North East Indian In*

*Buddha's Time*، انگریزی ترجمہ، کلکتہ، ۱۹۲۰ء، ص ۸۵-۸۰۔

۲۵۔ کومبئی، *Introduction*، ص ۳۷-۲۳۶۔

۲۶۔ ایضاً، ص ۱۵۸-۵۹۔

۲۷۔ یہ چٹانوں پر ریکارڈ شدہ فرمان نمبر XIII ہے۔

۲۸۔ بالخصوص P.E.V. اور دوزبانوں میں قندھار کی کندہ شدہ تحریر

- ۲۹۔ R.S.Sharma, *Sudras In Ancient India*, دہلی، ۱۹۵۸ء، خصوصاً ص ۲۳۲-۳۳۲
- ۳۰۔ *A Record of The Buddhist Religion As Practised In India And The Malay Archipelago*, translated by. J.Taka Kusu  
آکسفورڈ، ۱۹۸۶ء، ص ۶۲
- ۳۱۔ For Megasthenes, see R.C. Majumdar, *The Classical Accounts of India*, کلکتہ، ۱۹۶۰ء، ص ۲۶۱-۲۶۳  
Yuan Chwang, *Buddhist Records of The Western World*,  
لندن، ۱۸۸۴ء، ص ۸۲، translated by. S.Beal
- Babur, *Baburnama*, translated by. A. Constable, edited  
by. V.A.smith، آکسفورڈ، ۱۹۱۶ء، ص ۲۵۹
- ۳۲۔ Karl Marx, *Theories of Surplus Value*، جلد: سوئم، انگریزی ترجمہ،  
ماسکو، ۱۹۷۱ء، ص ۴۳۵
- ۳۳۔ *Capital*, I, edited by Dona Torr, translated by. Moore and  
Aveling، لندن، ۱۹۳۸ء، ص ۳۵۱
- ۳۴۔ Dumont, *Homo Hierarchicus*، ص ۱۵۰
- ۳۵۔ H. Fukazawa, 'Rural Servants In The Eighteenth Century Maharashtrian Village, Demiurgic or Jujmani System',  
*Hitotsubashi Journal of Economics* (HJE), XII (2)  
ص ۱۴۰-۱۴۰
- ۳۶۔ کوئبی، *Introduction*، ص ۳۱۲
- ۳۷۔ B.N.S. Yadava, *Society And Culture in Northern India In the Twelfth Century*, Allahabad, 1973  
ص ۲۶۷
- ۳۸۔ Ziauddin Barani, *Tarikh-i-Firuz-Shahi*, edited by S.A.

Khan, W.N. Lees and Kabiruddin, Bid. Ind., Calcutta, 1860-62, p.287. On Balahar, see H.M. Elliot, *Memoris of The History, Folklore and Distribution of Races In The North-Western Provinces*, II, edited by John Beames, London, 1869, p. 249; and Irfan Habib, *Agrarian System of Mughal India*, pp. 120-21.

۳۹۔ مارکس، *Capital*، ص ۳۲-۳۳۱

Edward C. Sachau, *Alberuni's India*, I, London, ۱۹۱۰ء، ص ۱۰۱

۴۱۔ گننام، چنچ نامہ، تیرہویں صدی کے مسودے کا فارسی ترجمہ، ایڈیٹر: یو۔ داؤد پوٹہ، حیدرآباد دکن، ۱۹۳۹ء، ص ۱۶-۲۱۴ (مزید دیکھیے: ص ۴۸-۴۷) بعد کے ایک عرب گورنر نے اصرار کیا کہ جاٹوں کو اپنی پہچان کی خاطر ہمیشہ اپنے ساتھ ایک کتا رکھنا چاہیے۔ دیکھیے: Elliot and Dawson, *History of India As Told By Its Own Historians* جلد: اول، لندن، ۱۸۶۷ء، ص ۱۲۹

۴۲۔ *Alberuni's India (I)*، ص ۱۰۰

۴۳۔ کوئٹہ، Introduction، ص ۳۷۰

۴۴۔ ص ۳۹-۱۵

۴۵۔ یہ پیرا گراف اس ثبوت پر مبنی ہے جس کو میں نے اس سے پہلے پیش کیا تھا۔ Irfan Habib, *Cambridge Economic History of India*، جلد اول، کیمبرج، ۱۹۸۲ء، ص ۹۳-۸۹۔ جہاں مآخذ کے متعلق تفصیلی حوالہ جات مل سکتے ہیں۔  
۴۶۔ ڈی۔ آئی۔ بٹسن کا تبصرہ مغربی پنجاب کے حالات پر دیکھیں، جہاں کہ اسلام نے بڑے پیمانے پر برہمن ازم پر غلبہ پالیا تھا۔ D. Ibbetson, *Punjab Castes*، لاہور، ۱۹۱۶ء، ص ۱۱-۱۰

۴۷۔ Morris D. Morris, 'Values as an Obstacle to Economic

Growth in South Asia', *Journal of Economic History*

۵۸۸-۶۰۷-ص (JEH), XXVII

HJE, IX(1), (1968), PP-39ff - ۴۸

۴۹- اس ثبوت کا جائزہ میرے مقالے میں لیا گیا ہے۔ 'Jatts of Punjab and Sind',

*Punjab Past And Present, Essays In Honour of Dr. Garda*

*Singh*, edited by. Harbans Singh and N.G. Barner

۱۹۷۶ء، ص ۱۰۳-۹۲

۵۰- ساقی مستعد خاں، مآثر عالمگیری، مدیر: آغا احمد علی، کلکتہ، ۷۰-۱۸۷۰ء، ص ۱۵-۱۴

۵۱- خفی خاں، منتخب الباب، مدیر: کبیر الدین احمد، کلکتہ، ۷۰-۱۸۶۰ء، جلد: دوم، ص ۲۵۲

۵۲- محمد شفیع وارد، مراۃ الوریث، برٹش لائبریری، لندن، MS., Add.6579, f117b

۵۳- جس ستنامی تحریر میں یہ احکامات ہیں، اس کا عنوان ہے، پوتھی گیان بنی سدھ ستنامی، اور اس کورائل ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری، لندن MS-Hind میں محفوظ کیا گیا ہے۔ اس کی نقل کے بارے میں کوئی علم نہیں ہے۔

۵۴- Jarrett کے آئین اکبری کے ترجمے میں یہ نکتہ غائب ہو گیا ہے کیونکہ مترجم نے کالموں کی ترتیب بدل دی تھی۔ دیکھیے: میری کتاب *Agrarian System of Mughal*

*India*، بمبئی، ۱۹۶۳ء، ص ۱۳۹

۵۵- *Social Origins of Dictatorship And Democracy*، ۱۹۷۷ء، ص

۱۸-۳۱

۵۶- اشاعت دوم، *Indian Feudalism*، R.S.Sharma، دہلی، ۱۹۸۰ء، ص ۲۲۰

۵۷- *Homo Hierarchicus*، ص ۲۶۵

۵۸- *Surrendra J.Patel, Agricultural Labourers In India And*

*Pakistan*، بمبئی، ۱۹۵۲ء، ص ۲۰-۶۵، ۶۳



## قانون، ملکیت اور قانون کی حکمرانی

سید بلت سہیل  
مترجم: ندیم اختر

### خلاصہ

یہ مقالہ قانون کی حکمرانی کے قدیم اور روایتی تصور کو چیلنج کرتا ہے جسے انتہائی قابل اور ایک عظیم مقام رکھنے والے (ماہر) البرٹ وین ڈاؤسی نے پیش کیا تھا۔ اپنے عہد اور سماجی فضا میں جڑیں رکھنے والا ڈاؤسی کا قانون کی حکمرانی کا یہ تصور محض ایک تصور کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ جزو ایمان کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ ڈاؤسی کی جانب سے پیش کردہ قانون کی حکمرانی کے اس تصور کی بنیادیں قانون، ملکیت اور ریاست سے متعلق اہم مفروضوں پر استوار ہیں۔ مثال کے طور پر ڈاؤسی کا قانون کی حکمرانی کا تصور فرد اور اس کی ملکیت کی آزادی کے نصب العین سے وابستگی کا اظہار کرتا ہے جس کی بنیاد اس مفروضے پر قائم ہے کہ تمام افراد ملکیت رکھتے ہیں اور ریاست فرد کے حق ملکیت میں لازمی اور منفی طور پر مداخلت کرتی ہے۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ دنیا کے 4 ارب غریب انسان قانون کی حکمرانی کے دائرے سے خارج کر دیے گئے ہیں جس کے نتیجے میں وہ اپنے حق ملکیت اور حقوق کے قانونی تحفظ سے محروم ہیں (1)۔ مزید برآں قانون اور دستور مساوات سے متعلق یہ تصور اس امر کو پہلے سے فرض کر لیتا ہے کہ مساوات قانون کی حکمرانی کا خلقی وصف ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ جہاں قانون کی حکمرانی ہوتی ہے وہاں ہمیں قانون کے تحت مساوات بھی ملے گی۔ اس کے بعد زیر نظر مقالہ ان مفروضوں کے بارے میں سوالات اٹھاتا ہے۔

اس ضمن میں وہ ملکیت، قانون اور ریاست کے درمیان تعلق کا تنقیدی تجزیہ کرتا ہے اور اس کے لیے اے وی ڈائسی کے بعد آنے والے روشن خیالی کے عظیم نظریہ دانوں (ہابس، لاک، موٹیسکیو، آدم اسمتھ اور روسو) کے علاوہ 18 ویں صدی کے برطانیہ میں کرمٹل جسٹس کے اطلاق کے تاریخی کوائف سے استفادہ کرتا ہے جسے سماجی تاریخ دانوں مثلاً ای پی تھاہپسن اور ڈگلز نے پیش کیا ہے۔

اس مقالے سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ ڈائسی کے قانون کی حکمرانی کا تصور سہو زمانی اور خطائے تاریخی ہے اور قانون کی حکمرانی کے اُس جدید تصور کی تشکیل کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ ہے جس کا مقصد 21 ویں صدی کی عالمی شہریت کی امنگوں کو پورا کرنا ہے۔ اس مقالے میں یہ موقف بھی اختیار کیا گیا ہے کہ قانون کی حکمرانی کے کسی بھی جدید نظریاتی تصور میں انسانوں کے مقاصد کو بھی شامل ہونا چاہیے۔ وقت کا تقاضہ ہے کہ قانون کی حکمرانی کے معاشرتی عنصر اور پہلو کو تسلیم کیا جائے انسانوں کے بدلنے ہوئے حالات کو پیش نظر رکھ کر اس کی تفہیم کی جائے۔

## تعارف

### الف۔ قانون کی حکمرانی اور اس کی اہمیت:

قانون کی حکمرانی کا تصور آج کی دنیا میں ایک ناگزیر وصف اور آزاد خیال جمہوری نظام کا جوہر ہے جس کی بنیاد قانون کی نظر میں ملکیت، فرد کی آزادی اور برابری پر استوار ہے۔ قانون کی حکمرانی ان عزیز اور بنیادی اقدار کی تلخیص اور ضمانت، دونوں فراہم کرتی ہے۔ یہ فرد اور ریاست کے درمیان ایک ثالث بھی ہے۔ اپنی ثالثی کے کردار میں قانون کی حکمرانی، مطلق طاقت کی حامل ریاست سے فرد کی شہری آزادیوں کا تحفظ کرتی ہے اور سوسائٹی میں طاقت اور نظام کے درمیان ایک تعلق تشکیل دیتی ہے۔ عادلانہ سوسائٹی کی پیش رو ہونے کے ناطے قانون کی حکمرانی ایک قومی دانشورانہ اور جذباتی کشش بھی رکھتی ہے، یہاں تک کہ اس نے مطلق العنان حیثیت حاصل کر لی ہے۔ آئین، عدالتوں، یونیورسٹیوں کے تدریسی ایوانوں، عوامی ثقافت، ادب اور سیاست کے عوامی مطالبات میں، غرضیکہ سوسائٹی میں ہر جگہ اس حقیقت کا اظہار پایا جاتا ہے۔

اس مقالے کا مقصد قانون کی حکمرانی کی اس فہم کا تنقیدی تجزیہ کرنا ہے تاکہ قانون کی حکمرانی کے ایک جدید نظریاتی تصور کی بنیاد رکھی جاسکے۔ نظریاتی تصور سے میری مراد ایک ایسا طریق کار ہے جو قانون کی حکمرانی کی تاریخی فہم اور ادراک فراہم کرتا ہے خواہ وہ مغربی قانونی اور سیاسی تناظر میں ہو یا اس کا تعلق نوآبادیاتی ہندوستان، بعد از نوآبادیات کے پاکستان اور موجودہ دور کے تناظر میں ہمارے خطے میں ہو۔ دوسرے لفظوں میں قانون کی حکمرانی کے حوالے سے میں یہ نہیں کہنا چاہتا کہ قانون کی حکمرانی کا نظری تصور وہ ہے جس کی تشریح اور توضیح ایجابیت پسندوں کی جانب سے پیش کی گئی ہے یا یہ کہا گیا ہے کہ اس کو کس طرح کا ہونا چاہیے جیسے کہ البرٹ وین

ڈانسی (2) نے یا کچھ حد تک فریڈرک ہائیک (3) نے کہا ہے۔ چونکہ یہ افکار و خیالات پاکستان کے اسکولوں (4) اور بیرون ملک نظریاتی تصورات کے طور پر پڑھائے جا رہے ہیں جو (قصداً) اس بنیادی تصور کی ابتدائی سطح پر ت کو بھی کھولنے میں ناکام ہیں۔ یہ یقیناً ایک عظیم نقصان دہ عمل ہے جس کے اسباب آگے چل کر اس مقالے میں بیان کیے جائیں گے اور اس کی وجوہ اس مقالے کے اندر واضح کر دی جائیں گی۔

یہ مقالہ ملکیت، قانون اور ریاست کی تفہیم اور کلاسیکی آزاد خیال روایت میں قانون کی حکمرانی سے اس کے تعلق کا ایک خاکہ تیار کرے گا۔ اس ضمن میں تھامس ہابز (1588-1755) سے ابتداء کرتے ہوئے جان لاک (1632-1704) بیرن (1723-1790) تک کے دور کا احاطہ کیا جائے گا۔ قانون کی حکمرانی پر اپنے ابتدائی ماخذ کے طور پر مندرجہ بالا مصنفین کو منتخب کرنے کا مقصد مختلف وجوہ کے سبب پہلی نظر میں انوکھا عمل معلوم ہوگا کیونکہ: (i) ان میں سے کوئی مصنف ماہر قانون کے طور پر تسلیم نہیں کیا جاتا (سوائے مون تیسکیو کے جو فرانس میں ایک جج تھا) (ii) ان کو تحقیق کے کسی ایک شعبے کے اندر مخصوص زمرے میں شامل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ واقعتاً وکیل یا قانون دان کے بجائے یہ فلسفی سیاسی معیشت دان، تاریخ دان، سیاسی مفکر اور ماہر عمرانیات تھے (iii) اس نوع کے انتخاب میں کوئی داخلی وابستگی نظر نہیں آتی کیونکہ ہابز (جسے عام طور پر مطلق اطاعت کا حامی سمجھا گیا) اسے روسو (ایک آزاد خیال) کے ساتھ رکھنے جیسی متضاد صورت حال اور ایک ہو سکتی ہے۔

لہذا سب سے پہلے میرے لیے انتخاب کی وضاحت کرنا ضروری ہے اور اس کے ساتھ اس مقالے کے عام طریقہ کار کی وضاحت بھی لازمی ہے۔ قدیم آزاد خیال روایت میں اول تو معاشیات، سیاست اور فلسفہ قانون واضح طور پر الگ شعبہ جات میں درج نہیں کیے گئے تھے (جیسا کہ وہ آج ہیں) کیونکہ یہ نہ پہلے عملی حقائق اور سماجی زندگی کی عکاسی کرتے تھے اور نہ اب کرتے ہیں۔ دوم یہ کہ درج بالا نظریہ دانوں کی تصنیفات کو محدود طور پر اور معاندانہ طور پر ایک دوسرے کے خلاف نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سب کا مقصد ایک ہی ہے یعنی جدید (سرماہ دار) سوسائٹی کی معاشی، سیاسی سماجی اور قانونی بنیادوں کا تجزیہ کرنا، جس کا ایک جز قانون کی حکمرانی کا تصور ہے۔ لہذا ان کے درمیان ایک مشترکہ کوشش یہ ہے کہ ملکیت، قانون اور

ریاست کی اقسام کا جائزہ لیا جائے کیونکہ ان اقسام میں انفرادی آزادی، برابری اور سلامتی کے تصور کی بنیادیں موجود ہیں (موخر الذکر تینوں قانون کی حکمرانی کے تصور میں موجود ظاہری پہلو کی تہہ میں کارفرما موضوعات یا خوشے ہونے کے ناطے سے جن کا تفصیلی بیان ذیل میں کیا جائے گا)۔ یہ اقسام روایتی جاگیردارانہ نظام سے فاتحانہ انداز میں ابھری تھیں لیکن انہوں نے خود ہی بہت سے چیلنجز پیش کیے۔ مثلاً ملکیت کی نوعیت، قانون اور ملکیت کی درمیان تعلق کی نوعیت، ملکیت اور ریاست کے درمیان تعلق کی نوعیت اور سوسائٹی میں قانون کا عمل، مذکورہ بالا نظریہ دانوں نے جن کا حل پیش کرنے کی کوشش کی تھی۔ آخر میں، مغربی دانشورانہ روایت کا ”آزادی“ کی جانب پیش قدمی کے تناظر میں جائزہ لیا جاسکتا ہے۔ آزادی ایسی شے تھی جس کے لیے ہر نظریہ دان ایک جیسی والہانہ وابستگی کے ساتھ سخت جدوجہد کرتا تھا۔

تاہم، قانون کی حکمرانی کا جدید تصور جو اکیسویں صدی (5) میں عالمگیر شہریت کے تقاضے پورے کر سکے اس کو بہتر بنانے کی راہ میں ایک سخت رکاوٹ قانون کی حکمرانی کا گہرے طور پر مستحکم اور قدامت پرست تصور ہے جس کو ڈائسنی نے واضح الفاظ میں بیان کیا ہے اور جن کا اوپر تذکرہ کیا گیا ہے۔ قانون کی حکمرانی کا یہ قدامت پرست تصور آزاد خیالی اور اشتراکیت کے درمیان، مغرب میں 150 یا زیادہ برسوں تک نظریاتی مقابلے کا نتیجہ تھا (6)۔ ڈائسنی نے خاص طور پر مزدور کی بڑھتی ہوئی اجتماعیت (اور جمہوریت سازی) اور فلاحی ریاست کے آغاز پر رد عمل دیا جو اس کے خیال میں قانون کی حکمرانی کے لیے تباہی کا باعث ہوگا اور اس کے ساتھ ہی روایتی قانونی نظام اور فعالیت بھی تباہ ہو جائے گی۔ ڈائسنی کو مقامی حکومت جیسے انتظامی اداروں اور بڑھاپے کی پنشن، نیشنل ہیلتھ انشورنس (7)، فنانس ایکٹ اور کم سے کم تنخواہ کے ضابطے جیسے خصوصی فلاحی قانون سازیوں کی ترقی کے بارے میں خاص طور پر تشویش تھی جس نے قانون ساز، انتظامیہ اور عدالتی عمل کو یکجا کر دیا تھا۔ اور اس کے نتیجے میں ایک بڑا انتظامی ڈھانچہ وجود میں آیا جو پبلک قانون اور فلاحی قانون سازی کی شکل میں نجی/انفرادی حقوق (خصوصاً نجی ملکیت کے تعلق سے) کو بتدریج متاثر کر رہا تھا۔

بہر حال، فلاحی قانون سازی اور فلاحی ریاست کے خلاف ڈائسنی کا تنازعہ اور دلائل اس مقالے کا موضوع نہیں ہے اور نہ ہی اس کے مخالفین کے تنازعات اور دلائل زیر بحث ہیں۔ اس کی

بجائے، میں استدلال کے لیے جو تجویز کر رہا ہوں وہ قانون کی حکمرانی کی ڈانسی کی فہم ہے جو داخلی اور خارجی دونوں طرح کی بے ربطی یا نقص کی حامل ہے۔ یہ نقص اولاً، قوی کلاسیکی آزاد خیال اور روایت کو شامل کرنے میں اس کی ناکامی یا بے توجہی سے ابھرا ہے جو واضح طور پر سوشلزم اور مارکسزم اور خاص طور پر قانون، جائیداد اور ریاست پر ان کے خیالات اور شخصی آزادی، مساوات اور فرد کے تحفظ کے کلیدی تصور کے حوالے سے ان کے تعلق سے پہلے موجود تھی۔ یہ کلیدی تصورات، ڈانسی کی بیان کردہ قانون کی حکمرانی کا مرکزی جز تشکیل دیتے ہیں اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ڈانسی کا خیال تھا کہ قانون کی حکمرانی کا اس کا تصور انفرادی آزادی، مساوات اور شخصی تحفظ حاصل کرنے کی اصل بنیاد ہے (8)۔ مزید برآں، یہ امر قابل توجہ ہے کہ اس کی ابتدائی تصنیف، قانون اور آئین کے مطالعے کا ایک تعارف، میں اس موضوع پر مذکورہ بالا مصنفین کے تصورات کو زیر غور نہیں لایا گیا ہے۔

دوم، خارجی حوالے سے ڈانسی کے قانون کی حکمرانی کے تصور کی خامی سوسائٹی میں مردوں اور عورتوں کے حقیقی سماجی وجود اور قانون سے ان کے رشتہ سے مکمل ناموافقیت ہے۔ قانون کی رسمی صفات پر ڈانسی کا برملا زور قانونی اثباتی روایت (9) کے لیے اس کی طرف داری کی وجہ سے ہے۔ وہ اس روایت سے تعلق رکھتا ہے جو ارادی طور پر قانون کی ایک تنگ نظر مظہر کے طور پر تشریح کرتی ہے۔ دراصل ڈانسی نے قانون کے انگریز پروفیسر کے طور پر اسے فرض جانا کہ ”وہ بتائے کہ کون سے قوانین ہیں جو آئین کا حصہ ہیں، انہیں ترتیب دیا جائے، ان کے معنی بیان کیے جائیں اور جہاں ممکن ہو ان کے منطقی تعلق کو نمایاں کیا جائے۔“ (10) اسی وجہ سے ڈانسی نے اپنی تصنیف متعارف کراتے وقت مسلسل کوشش کی کہ قانون (خصوصاً دستوری قانون) کو سیاسی نظریے اور تاریخ سے الگ ظاہر کیا جائے۔ تاریخ کو (قانونی اور سماجی دونوں) ”قدیم نوادرات“ کتابوں کے حوالے سے تحقیق پسندی، قرار دیتے ہوئے ڈانسی نے اپنے شاگردوں کو انتباہ کیا کہ ”ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ قدیم نوادرات، کتابوں کے حوالے سے تحقیق پسندی قانون نہیں ہے اور تربیت یافتہ وکیل کا یہ کام نہیں کہ وہ جانے کہ کل انگلینڈ کا کیا قانون تھا اس سے بھی کچھ صدیوں پہلے کیا تھا یا اسے کل کیا ہونا چاہیے بلکہ اسے یہ جاننا چاہیے اور اسے بیان کرنے کا اہل ہونا چاہیے کہ قانون کے کیا اصول ہیں جو حقیقتاً موجودہ دور کے انگلینڈ میں اپنا وجود رکھتے ہیں (11)۔“

اس طرح، ڈانسی کے خیال میں سیاسی اور فلسفیانہ نظریے اور تاریخ نے ”طالب علموں کو آئین کے قانون کی تلاش میں گمراہ کرنے“ (12) کے لیے آپس میں گٹھ جوڑ کر لیا ہے۔ آخر میں ہمارے پاس قانون کی حکمرانی کا منسوخ شدہ تصور رہ جاتا ہے جسے اچھی طرح سمجایا گیا ہوتا ہے لیکن اندر سے کھوکھلا اور دلچسپی سے عاری ہے۔

اس مقالے میں یہ بحث کی گئی ہے کہ وکلاء یا قانون کے طالب علموں کو ”تربیت“ دینے کا یہ عمل کافی نہیں ہے۔ ہر قسم کی تعلیم کا اصل مقصد فرد کو علم فراہم کرنا ہے اور ایسا کرنے کے لیے ناگزیر ہے کہ ڈانسی کے وکالت کردہ ’Presentism‘ کے ڈھانچے سے باہر نکل کر سوچا جائے۔ یا یوں کہہ لیں کہ ماضی یا ماضی کے قانون کی تشریح موجودہ دور کی اقدار اور عدالتی فیصلوں کی روشنی میں کی جائے۔ یہ ایک سنگین غلطی ہے جس نے قانون کے طالب علموں کی کئی نسلوں کو حقیقتاً ”گمراہ“ کیا ہے کیونکہ تاریخ کی فہم پر قائم دیرپا مفید اور قابل قدر قانونی تعلیم کا کوئی آسان متبادل نہیں ہوتا ہے۔

### ب۔ قانون کی حکمرانی اور پاکستان کے لیے اس کی اہمیت:

حالیہ واقعات واضح کر چکے ہیں کہ قانون کی حکمرانی پاکستان کے لیے تاریخی اہمیت کی حامل ہے۔ اب یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ وکلاء، میڈیا اور پاکستان کی سول سوسائٹی کی جانب سے پاکستان کے سابق چیف جسٹس جناب افتخار محمد چوہدری کی بحالی کی تحریک ایک اہم موڑ کی حیثیت رکھتی تھی جس نے پارلیمانی جمہوریت اور ملکی تاریخ میں پہلی بار الیکشن کے ذریعے حکومتوں کی تبدیلی کی راہ ہموار کی۔ یہ تحریک صرف پاکستان کے لیے ہی نہیں تھی جیسا کہ امریکہ کے ایک مبصر کا کہنا ہے کہ ”ہم ان ایک جیسے خیالات کا بھی جائزہ لیں گے جو (پاکستان کے) چیف جسٹس کی آزاد عدلیہ کے لیے دلیرانہ جدوجہد اور ہمارے اپنے قوم کے بانیوں کی استبداد کے خاتمے اور“ قوانین نہ کہ لوگ“ کی حکومت قائم کرنے کی دلیرانہ کوششوں کے درمیان“ موجود ہیں“۔ (13) اس طرح کی ستائش بین الاقوامی سول اور قانونی کمیونٹی کے درمیان کافی عرصے تک گردش کرتی رہی ہے (14)۔ ایک بے مثال قدم اٹھاتے ہوئے امریکی بار ایسوسی ایشن نے 2007 میں جنرل پرویز مشرف کو ایک چھتتا ہوا خط لکھا جس میں درج ذیل اقدامات اٹھانے کا مطالبہ کیا گیا تھا:

”لہذا امریکی بار ایسوسی ایشن پُر زور مطالبہ کرتی ہے (الف) چیف جسٹس

اور کسی اور جج کے خلاف کوئی بھی کارروائی کھلی اور شفاف طور پر انصاف کی غیر متعصب انتظام اور شہری اور سیاسی حقوق پر بین الاقوامی معاہدے کے آرٹیکل 14 کے تحت کی جائے اور (ج) یہ کہ ایسے تمام اقدامات سے گریز کیا جائے جن سے باریا عدلیہ کے کسی رکن پر یہ تاثر پڑے کہ وہ آزادانہ اور غیر جانبدارانہ طور پر اپنے فرائض ادا نہ کر سکے۔ (15)

لہذا، یہ امر واضح ہے کہ قانون کی حکمرانی کی تحریک نے نہ صرف پاکستان کے عام لوگوں کو بلکہ بین الاقوامی برادری کو بھی شدید طور پر متاثر کیا تھا۔ ایک معنی میں قانون کی حکمرانی کے لیے پاکستان کی تحریک نے مغرب کو اس عزیز از جان سیاسی قانونی اصول میں مقصد اور امید کے احساس کو ایک بار پھر تازہ کر دیا۔ یہ جذبات، اصل اور تصوراتی دونوں طرح کے ہیں جو قانون کی حکمرانی کے مظہر کے حوالے سے موجودہ تجربے کا باعث بنے ہیں۔

قانون کی حکمرانی کا تصور ہمارے سامنے کچھ اہم سوالات اٹھاتا ہے: قانون کی حکمرانی کی فطرت میں ایسی کیا چیز ہے جو اسے ایسی طاقتور اور ہمہ گیر کشش مہیا کرتی ہے؟ کیا قانون کی حکمرانی ان معنوں میں ایک متحد کرنے والی طاقت ہے کہ وہ تمام معاشی اور سماجی طبقات یہاں تک کہ قومی سرحد سے باہر تک کے لوگوں کو متحد کرتی ہے؟ کیا قانون کی حکمرانی ”غیر مشروط انسانی نیکی“ ہے۔ کیا یہ خود ہی خاتمہ ہے یا کسی خاتمے کا ایک ذریعہ ہے؟ زیادہ خصوصی طور پر پاکستان کے تناظر میں، قانون کی حکمرانی کی اہلیت کا ادراک کرنے میں 60 سال سے زائد عرصہ کیوں لگا؟ برصغیر کے لوگوں کو قانون کی حکمرانی کے تصور کو کس طرح، کب اور کس شکل اور موضوع سے متعارف کرایا گیا اور برصغیر میں تاریخی طور پر یہ کس طرح ارتقا پذیر ہوا؟ کیا یہ نوآبادیاتی دور کے ابتدائی اور بعد کے عرصے کے دوران اسی طرح زیر عمل رہا جیسا کہ انگلینڈ میں ہوا تھا؟ کیا امریکہ کے بانیوں کا قانون کی حکمرانی کا تصور برصغیر کی لوگوں کی قانون کی حکمرانی کے مقابلے میں مختلف تھا؟ کیا جس قانون کی حکمرانی کے لیے پاکستانیوں نے 2007 میں جدوجہد کی تھی وہ معیاری طور پر ویسی ہی تھی جو ہمیں 1947 میں ورثے میں ملی تھی؟ یہ الفاظ دیگر 2007 میں کیا پاکستانیوں نے ویسی ہی قانون کی حکمرانی کے لیے جدوجہد کی تھی جو ہندوستان کے نوآبادیاتی دساتیر میں محفوظ تھی یا پھر یہ جدوجہد بعد از نوآبادیت ”Viceregent“ پاکستان کی ریاست میں قانون کی حکمرانی

کے لیے تھی؟

یہ اور اس جیسے دیگر سوالات نے موجودہ علمی تحقیق کو ابھارا ہے۔ یہ سمجھنا ضروری ہے کہ قانون کی حکمرانی ایک آگے بڑھتا ہوا مظہر (17) ہے جو برطانیہ عظمیٰ سے ہندوستان اور وقت کے ساتھ ساتھ برطانیہ کی ”دوسری سلطنت“ (18) میں کسی جگہ اپنی باقیات تلاش کرتا ہے۔ تاہم، اس فکری اور علمی سفر میں قانون کا اصل مفہوم کہیں غائب ہو جاتا ہے کیونکہ ”قانونی ابلاغ“ کے الفاظ قانونی نظام کو ایک ”قابل قبول“ معنی دیتے ہیں جو واضح طور پر عام قانونی، سول قانون اور مخلوط قانونی نظاموں میں تقسیم ہے۔ (مثال کے طور پر ملاحظہ کریں قانونی نظاموں میں واضح طور پر بنی ہوئی دنیا کا نقشہ) (<http://www.juriglobe.com>) (19)۔ تاہم، یہ سہل پسند ترتیبیں قانون اور قانون کی حکمرانی کے تاریخی مافیہ کو نظر انداز کرتی ہیں جو مستقل طور پر ترجمے میں گم ہو جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر یہ نقشہ اس حقیقت کی تشریح نہیں کرتا کہ نوآبادیاتی ہندوستان میں قانون کی حکمرانی ہندوستانیوں کے خلاف سفید فاموں کے تشدد کے حوالے سے ”انتہائی قابل اعتماد اور مستقل مزاج شریک جرم“ تھا اس حد تک کہ بال گنگا دھر تلک نے 1907 میں تبصرہ کیا کہ ”برطانوی انصاف کی دیوی گو کہ اندھی ہے، پھر بھی بغیر کوئی غلطی کیے ہوئے سفید فام اور سیاہ فام میں فرق کرنے کی اہل ہے۔“ (20) یہ تبصرہ ہمیں نہیں بتاتا کہ استثنائے قاعدہ ”(نوآبادیاتی تفریق کا قاعدہ)“ (21) قانون کی حکمرانی کے بجائے عدل کے نوآبادیاتی انتظام کی بنیادی صفت تھی جس میں فوجی قواعد ہنگامی اور من مانے عمل، نوآبادیاتی ریاست کے قانونی اقتدار کا سنگ بنیاد بن گئے (22)۔ یہ ہمیں یہ بھی نہیں بتاتا کہ ضرورت سے زیادہ پھیلی ہوئی ریاست تنظیم کی خدمت اور مدد کرنے کے لیے قانون کی حکمرانی کیوں اور کیسے تیار کی گئی؟ نہ ہی نوآبادیاتی اور مابعد نوآبادیاتی سوسائٹیز میں وائسرائے (24) کے ربط اور خاص طور پر قانون کی حکمرانی اور ریاست کے درمیان رابطوں کے بارے میں بتاتی ہے کہ پاکستان میں 2007 میں قانون کی حکمرانی کے لیے جدوجہد کی کس طرح تشریح کی جائے..... کیا یہ شخصیات کی بالادستی کی جدوجہد تھی (یعنی جنرل مشرف اور چیف جسٹس چوہدری کے درمیان) (25)؟ یا عدلیہ کی جانب سے دیگر اداروں پر بالادستی اور غاصبانہ قبضے کی جدوجہد تھی، خصوصی طور پر ”عوامیت“، برملا اخلاقیات [اور] دوسرے اداروں کے فرائض غصب کرنے کی جدوجہد تھی“ (26) یا یہ دکلا تحریک کا معاملہ تھا جو قانون کی حکمرانی اور

عدلیہ کے آزادی کی بحالی میں فیصلہ کن کردار ادا کر رہی تھی (27) یا یہ کسی وسیع تر معاملے کا قضیہ تھی..... ”مشحکم اسٹیٹس کو مفادات اور ایک ”آزاد عدلیہ“ کے درمیان تعلق کے بارے میں؟“ (28) یا یہ معاملہ تھا کہ 2005 اور 2007 کے درمیان مقتدر طبقات چیف جسٹس چوہدری کی عدالتی فعالیت سے دہشت زدہ ہو گئے تھے جب سپریم کورٹ نے سلسلے وار عوامی اہمیت کے مشہور مقدمات کا نوٹس لیا (29)۔ علاوہ ازیں پاکستان کے وسیع اور دور دراز دیہی علاقوں سے بڑے پیمانے پر آنے والے درجنوں انسانی حقوق کے مقدمات کو زیر غور لایا گیا اور اپنے مفادات کے تحفظ میں رد عمل ظاہر کیا تھا۔

ایک معروف اسکالر کا قول ہے ”آج کی دنیا میں قانون کی حکمرانی کسی خاص ریاست میں سیاسی نصب العین کو جواز فراہم کرتی ہے اس بات پر متفق ہوئے بغیر کہ اس کا کیا مطلب ہے“ (30) جبکہ ایک دوسرے اسکالر نے زیادہ واضح انداز میں اس نقطہ نظر کی تائید کی تھی کہ ”جو شخص بھی قانون کی حکمرانی کی تاریخ میں تحقیق کرنے کی کوشش کر رہا ہو تو اسے بے وقوفوں میں شمار کرنا چاہیے یا کم از کم مساکیت زدہ سمجھنا چاہیے۔ اگر کوئی تسلیم کرتا ہے کہ اس قول کا ماخذ ارسطو ہے..... تو اس میں مختلف سیاسی سماجی اور قانونی تناظر شامل ہیں کہ وہ بے یقینی کی بھول بھلیوں میں گم ہو کر رہ جائے گا“۔ (31) اس نوع کے تنوع میں گزارش کی جاتی ہے کہ یہ مناسب موقع ہے کہ جو سب سے بڑھ کر اس منظر کی تاریخی فہم کو ممکن بناتا ہے۔ قانون کی حکمرانی کی ہمہ گیریت کی موجودگی میں ہم اس تصور کو دیگر یکساں ہمہ گیر تصورات کی بہت نزدیک پائیں گے جو ملکیت، قانون اور ریاست سے تعلق رکھتے ہیں۔ ملکیت اور ریاست میں قانون اور قانون کی حکمرانی کی ابتدائی تعلیم سے ہی ہم اس قابل ہو سکتے ہیں کہ ہم اس کی سچی صفات اخذ کر سکیں اور اس مقام پر پہنچ سکیں کہ مذکورہ بالا سوالات کا جواب دے سکیں۔

## C۔ مقالے کی تنظیم و ترتیب:

یہ مقالہ تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں ہم نے مغربی دانش وارانہ روایت میں ملکیت، قانون اور ریاست کے منبج کو تلاش کیا ہے۔ اس عمل کا آغاز ہابس سے شروع ہو کر آدم اسمتھ پر ختم ہوتا ہے۔ اس تناظر میں ہم یہ دیکھ سکیں گے کہ ہر مفکر نے کس طرح فطری قانون کے

روایتی تصور کو منہدم کرتے ہوئے اس کی جگہ قانون کا جدید نظریہ پیش کیا ہے جس کی بنیاد ملکیت پر استوار ہے۔ اس ضمن میں ان مفکرین کی جانب سے ایک عظیم پیش رفت اس دلیل کو اپنایا گیا ہے کہ تمام قوانین پیداواری رشتوں سے جنم لیتے ہیں۔ تاہم انہوں نے پیداواری رشتوں کی وجہ سے سماج میں پیدا ہونے والے تضادات کو بھی تسلیم کیا ہے اور انہیں حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہر نظریہ دان نے ریاست کو نئی بنیاد پر قائم کرنے کی سعی کی ہے جس کی بنیاد لوگوں کی تائید، حمایت اور قانون کی حکمرانی ہے (جیسا کہ ذیل میں بھی بیان کیا گیا ہے) انہوں نے نئی تشکیل کردہ ریاست میں پیداواری رشتوں سے ابھرنے والے سماجی تضادات کے حل کو تلاش کیا ہے۔ مقالے کے پہلے باب کا خلاصہ اور لب لباب ملکیت، قانون اور ریاست کے حوالے سے مذکورہ بالا نظریہ دانوں کی تحریروں کے موضوع کو معلوم کرنا ہے جس سے قانون کی حکمرانی کے تصور اور سماج میں اس کے عمل کے حوالے سے بہتر تفہیم پیدا ہو سکے گی۔ یہاں قانون کی کارگزاری اور قانون کی حکمرانی کی متضاد فطرت اور خصوصیت کا ادراک ضروری ہے۔ ان نظریہ دانوں نے جہاں یہ سمجھا ہے کہ صرف قانون ناگزیر طور پر پیداواری رشتوں سے متعلق ہوتا ہے وہیں انہوں نے اس امر کی بھی وکالت کی ہے کہ صرف قانون/قانون کی حکمرانی کے ذریعے ہی سماج میں موجود ناہمواریوں، خرابیوں اور دیگر تضادات کا خاتمہ ممکن ہے جو انتہائی غیر متوازن اور ایک طرف جھکے ہوئے پیداواری رشتوں کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس مباحثے کے اختتام پر ہم اس امر کا ادراک کر سکیں گے کہ قانون اور سماج کے بارے میں وہ کون سے بنیادی مشاہدات ہیں جنہیں ڈائری قانون کی حکمرانی کے حوالے سے اپنے نظریاتی تصور میں یا تو شامل نہیں کر سکا یا انہیں نظر انداز کر دیا ہے۔

اس مقالے کے باب دوم میں قانون کی حکمرانی کے تصور کے تناظر میں اس امر کا تجزیہ کیا گیا ہے کہ 18 ویں صدی کی سماجی اور قانونی تاریخ بالخصوص 18 ویں صدی کے انگلستان میں فوجداری قانون کے نفاذ میں وہ کس طرح عمل پذیر تھا۔ مقالے کے اس حصے میں سماجی اور قانونی تاریخ دانوں ای پی تھامپسن اور ڈگلس کے تحریروں کے تنقیدی مطالعہ کے ذریعے قانون کی حکمرانی کو متعارف کرایا جائے گا۔ یہ وہ مفکرین تھے جن کی جرم اور سماج کے موضوع پر تصنیفات

Whigs and Hunters' Origin of the Black Act and Albion's Fatal

Tree نے 18 ویں صدی کے انگلستان کا عملی اور نظری منظر نامہ تبدیل کر دیا تھا اور اس صدی کے مطالعاتی مراکز میں غور و فکر کی تصادمی لہریں برپا کر دی تھیں۔ (32) اس تاریخی مطالعے کا مقصد سماج میں قانون کی حکمرانی کے اطلاق کا تجزیہ کرنا اور حاکموں اور محکموں دونوں کے نقطہ نظر سے ایک پُراثر تعلق کے طور پر اس کا مشاہدہ کرنا ہے۔ اس باب کے اختتام میں ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ قانون کی حکمرانی کے بارے میں ڈائسی کا اقلی (minimal) تصور بنیادی طور پر مداخلت بے جا کا فریضہ ادا کرتا ہے اور یہ ایک سہو زمانی اور خطائے تاریخی تصور ہے جو 21 ویں صدی کے حقائق اور تقاضوں سے ہم آہنگ ہیں اور نہ اس کا اطلاق ممکن ہے۔

آخر میں ہم چند اختتامی تبصروں کے طور پر قانون کی حکمرانی کے جدید تصور کی تشکیل کے حوالے سے غور طلب تجاویز پیش کرنا چاہیں گے جس میں قانون کی حکمرانی کے ایک لازمی جز کے طور پر انسانوں کی مادی حالات کو شامل کیا گیا ہے۔ ان مادی حالات کے بغیر قانون کی حکمرانی کا تصور ایک کھوکھلا سیاسی نعرہ بنا رہے گا اور ہماری عالمی سوسائٹی میں ایک مرکزی تنظیمی اصول کے طور پر اپنا کوئی مقصد پیدا نہیں کر سکے گا۔ یہاں ہم قانون کی حکمرانی کے مظہر کی اپنی مجموعی فہم ذہن نشین کریں گے اور سر دست ایک نظریاتی نمونہ پیش کریں گے جو قانون کی حکمرانی کی تاریخی فہم کے لیے رہنمائی اور آسانی فراہم کرے گا تاکہ ہم اوپر دیے گئے مشکل سوالات کے جواب فراہم کرنے کے قابل ہو سکیں۔ یہاں ہمارا مقصد انسانی سماج میں قانون کی حکمرانی کے تاریخی نشوونما پر مستقبل کی ریسرچ کے لیے فریم ورک مہیا کرنا ہے کیونکہ یہ نشوونما ملکیت، قانون اور ریاست سے متعلق ہے۔ اس طرح ہم یکے بعد دیگرے آنے والے تاریخی ادوار میں ایک ربط پیدا کر سکیں اور تاریخی مظہر کے طور پر قانون کی حکمرانی کے نشوونما کا خاکہ تیار کر سکیں۔ ہمیں امید ہے کہ ایسا کرتے ہوئے ہم یہ امر سامنے لا سکتے ہیں کہ قانون کی حکمرانی کا تصور محض ایک فلسفیانہ مفروضہ نہیں ہے بلکہ یہ سیاسی عمل کا کلیہ ہے اور اس کی حقیقی بنیادیں اداروں اور حکمرانوں اور محکموں کے دل و دماغ میں موجود ہیں۔

## قدیم فلسفہ قانون میں قانون، ملکیت اور قانون کی حکمرانی کا تصور

الف..... قانون کی حکمرانی کی توضیح..... البرٹ وین ڈاؤسی

”قانون آئین کے مطالعے کا ایک تعارف“ اے، وی، ڈاؤسی کی یادگار تصنیف ہے جس پر بنیادی بحث کیے بغیر قانون عامہ کے قانونی نظاموں کے بارے میں کوئی بھی آئینی نصابی کتاب نامکمل قرار پائے گی (33)۔ قانون عامہ کی دنیا میں، قانون عامہ کا مطالعہ کرنے والے طلباء کی کئی نسلوں کی علمی نشوونما، ڈاؤسی کے قانون کی حکمرانی کے اساسی تصورات پر ہوئی ہے۔ اس امر میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ قانون کی حکمرانی کا تصور ذہنوں میں اتنی گہرائی سے پیوست ہو گیا ہے کہ اب اس نے قانونی یادداشت میں کسی نظری اصول کی بجائے ایمان کے ایک جزو کی شکل اختیار کر لی ہے (34)۔ اب یہ تصور لبرل ڈیموکریٹک نظام میں ایک عام مقولے کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ ایک تبصرہ نگار کے الفاظ میں ”ڈاؤسی اور اس کے قانون کی حکمرانی کے تصور نے، قانونی حلقوں کے اندر اور باہر، ایک اعلیٰ اور علامتی اہمیت اختیار کر لی ہے (35)۔“ ڈاؤسی پہلا شخص تھا جس نے 19 ویں اور ابتدائی 20 ویں صدی کے برطانوی شہنشاہیت کے لبرل ڈیموکریٹک نظام میں باقاعدہ طور پر قانون کی حکمرانی کے تصور کو تحریری شکل میں پیش کیا۔ تاہم، جس تاریخی پس منظر میں اس نے یہ کام کیا، اس کو سمجھنا ضروری ہے۔

انیسویں صدی کے اواخر میں لبرل ازم اور سوشل ازم کے درمیان عظیم دانشورانہ مباحث کا آغاز ہو چکا تھا۔ ڈاؤسی کی تحریر اس مفہوم میں سیاسی تھی کہ اس میں سماجی بہبود کے حوالے سے ہونے

والی قانون سازی کے ضمن میں پارلیمنٹ کے بڑھتے ہوئے قانونی اختیارات کے خلاف بحث کی گئی تھی۔ اس نوع کی قانون سازی کا محرک وکٹورین عہد کے برطانیہ میں بڑے پیمانے پر پیدا ہونے والی معاشی عدم مساوات تھی۔ یہی وہ تناظر تھا جسے پیش نظر رکھتے ہوئے ڈائسی نے اپنی تصنیف میں یہ شکوہ کیا کہ: برطانیہ میں ”قانون کی حکمرانی کے لیے قدیم تعظیم و تکریم“ گزشتہ 30 برسوں میں نمایاں طور پر انحطاط کا شکار ہو چکی ہے۔ اس موقف کی سچائی، حقیقی قانون سازی، قانون اور ججوں دونوں طبقوں میں بعض بد اعتمادیوں کی موجودگی اور سماجی یا سیاسی مقاصد کے حصول کے لیے غیر قانونی طریقوں کے استعمال کے نمایاں رجحان کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے (36)۔“

ڈائسی نے قانون کی حکمرانی کے مفہوم کو تین طریقوں سے تشکیل دیا ہے۔ اول، کوئی شخص قابل سزا نہیں ہے یا قانونی طور پر اس کو کسی جسمانی یا مالی نقصان میں مبتلا نہیں کیا جاسکتا جب تک وہ ملک کی عدالتوں کے رو برو عام قانونی طریقوں سے مروجہ قانون کی مخصوص خلاف ورزی کا مرتکب ثابت نہ ہو جائے (37)۔“ اولین مفہوم میں قانون کی حکمرانی کی تشریح کرتے ہوئے اسے انتظامیہ میں افراد کے صوابدیدی اختیارات کے خلاف تحفظ یا تلافی قرار دیا گیا ہے۔ ان مشاہدات میں تین نمایاں موضوعات موجود ہیں (i) پہلے سے موجود قانون کے بغیر کوئی سزا نہیں ہو سکتی۔ (ii) عام عدالتیں مناسب ادارے ہیں جہاں مقدمات کی شنوائی ہونی چاہیے اور (iii) صوابدیدی اور قانون ایک دوسرے کے خلاف ہیں (38)۔ دوم، اپنے رتبے یا سماجی و معاشی مرتبے سے قطع نظر، قانون کے سامنے تمام شہری برابر ہیں (39)۔ ڈائسی کی نظر میں بنیادی اہمیت کا معاملہ یہ تھا کہ تمام سرکاری عہدیداروں کو اپنے سرکاری عمل پر کسی بھی استثنائاتی قانونی رعایت کے بغیر عام عدالتوں کے سامنے جوابدہ ہونا چاہیے۔ سوئم یہ کہ قانون اور آئین کے تمام عام اصولوں کا ماخذ و منبع وہ عدالتی فیصلے ہیں جن میں مخصوص مقدمات کے حوالے سے مخصوص نجی حقوق کا تعین کیا جاتا ہے (40)۔ ڈائسی کے خیال میں انگریزوں کی آزادیاں انگلینڈ کے قانون عامہ کی روایت میں موجود تھیں۔ وہ سمجھتا تھا کہ روایات پر مبنی قانون عامہ، تحریری، آئین یا قانون سازی کے مقابلے میں آزادی کے لیے زیادہ محفوظ بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ یہاں ڈائسی آغاز پانے والی سماجی فلاحی ریاست، اس کے ریگولیٹری اداروں، مقامی حکومتوں اور اس جیسی دیگر چیزوں کے خلاف دلیل

دے رہا تھا جس کے ذریعے قانون سازی، انتظامی اور عدالتی اختیارات ایک واحد ادارے میں مرککز ہو جاتے ہیں۔

ہم نے قانون کی حکمرانی کے تصور پر ڈانسی کی توضیح کے ساتھ قصداً آغاز کیا تھا کیونکہ اس کی اہمیت نہ صرف اس وجہ سے ہے کہ یہ اپنی نوعیت کی پہلی توضیح ہے بلکہ قانون کی حکمرانی کے حوالے سے اس توضیح کو عالمی طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ ڈانسی کی تین توضیحات دراصل تین واضح لیکن باہم مربوط موضوعات ہیں جن کی جڑیں قانون کے لبرل تصور میں پیوست ہیں جو ڈانسی کے دور سے بہت پہلے قدیم فلسفہ قانون کا نفس موضوع رہ چکے ہیں۔ ڈانسی کی تین تشکیلات کی طرح یہ تین موضوعات بھی ہم رشتہ ہیں اور انہیں ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ واضح تصورات کے گرد گھومتے ہیں۔ یہ وہ تصورات ہیں جو 17 ویں صدی سے ایک توانا اور زبردست تحقیق کا موضوع رہے ہیں۔ پہلا موضوع کسی من مانے یا صوابدیدی عمل سے کسی فرد کی آزادی اور اس کی ملکیت کے تحفظ کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس کو قانون کا ”امتناع“ عمل کہا جاسکتا ہے (41)۔ اس کا مقصد فرد اور اس کی نجی ملکیت کے حوالے سے ریاست کی قوت کو محدود کرنا ہے۔ یہاں اس امر پر غور کیا جانا چاہیے کہ فرد کی آزادی اور نجی ملکیت کا تحفظ ایک دوسرے کے ہم معنی ہیں کیونکہ جان لاک کے ایک مشہور مقولے کے مطابق ”جہاں کوئی ملکیت نہ ہو وہاں کوئی مجرمانہ کارروائی نہیں ہو سکتی“ (42)۔ حتمی طور پر یہ موضوع ایک جانب نجی ملکیت اور دوسری جانب ریاست کی موجودگی کو لازم قرار دیتا ہے۔ دوسرا موضوع قانونی مساوات کے بالادست تصور کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس تصور میں ”زمیندار، محنت کش، سرمایہ دار، پروتاریہ، وزیر، جوتے پالش کرنے والا، بطور ”شہری“ اور ”قانون سازوں“ کے برابر ہیں (43)۔ اس موضوع کے تحت برابری اور مساوات، قانون کی حکمرانی کا خلقی وصف ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جانا چاہیے کہ جہاں قانون ہے وہاں مساوات ہوگی۔ تیسرا موضوع حکمرانی کے بورژوا نظام کی اصل ماہیت اور اس کے غیر متزلزل اصولوں یعنی عدلیہ کی آزادی، نمائندہ حکومت اور پارلیمانی جمہوریت کو اجاگر کرتا ہے (44)۔ قانون کی حکمرانی کے تناظر سے ہم کو قانون کی آزادی یا عدلیہ کی آزادی پر زور دینا چاہیے کیونکہ ڈانسی کا خیال تھا کہ قانون کی حکمرانی کا ذریعہ منصف کا بنایا ہوا قانون تھا۔ دوسرے الفاظ میں، ڈانسی یہ سمجھتا تھا کہ قانون کی حکمرانی کو ان تمام عدالتی فیصلوں پر مبنی ہونا چاہیے

جس میں عدالتی فیصلے مخصوص مقدمات میں نجی افراد کے حقوق کا تعین کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر اس کی دلیل تھی کہ انگلستان میں آزاد پریس کی شاندار اور تاریخی روایت موجود تھی (دیگر یورپی ممالک میں پریس کی آزادی کے برخلاف) کیونکہ ہتک عزت کے رواجی قانون کی کارروائی کو ججوں اور جیوریوں کے سامنے پیش کیا گیا تھا۔ اس انداز میں اس نے دلیل پیش کی کہ قانون عامہ پر مبنی نظام، قانون سازی پر فوقیت رکھتا ہے۔

یہاں ہمارے تجزیہ کرنے کا طریقہ کار یا فریم ورک یہ ہے کہ ان تین شناخت کردہ موضوعات کے تعلق سے ماضی کے تناظر میں کام کریں جو ڈانسی کے قانون کی حکمرانی کی جدید تشکیل سے آگاہی فراہم کرنے والے اہم تصورات کی تشکیل کرتے ہیں۔ یہ مقالہ زیر مطالعہ مفکروں کی تصنیفات کے ذریعے ان موضوعات کو مزید آگے بڑھائے گا۔ ہمارے تجزیے کے بعد یہ امید کی جاسکتی ہے کہ قانون کی حکمرانی اور ملکیت اور ریاست کے ترکیبی موضوعات کے درمیان موجود تعلق زیادہ واضح ہو جائے گا جس سے قانون، ملکیت اور قانون کی حکمرانی کی بہتر تفہیم کی راہ ہم وار ہوگی۔

ہم ہابس سے بات شروع کر کے یہ دیکھیں گے کہ ہابس، فطری قانون کے نظریے اور اس کے منطقی نتیجے میں فرمانروائی اور حکمرانی کے خدائی حق کی بیخ کنی کرنے میں کس طرح معاون ثابت ہوا۔ اسی عرصے میں ہابس نے اپنا وہ نظریہ ریاست وضع کیا جو اس وقت کی ابھرتی ہوئی بورژوازی کی روح سے ہم آہنگ تھا۔ اس طرح ہابس نے سماجی تنظیم کا نظریہ پیش کیا جس میں نجی ملکیت کے لامحدود استعمال کی مکمل حمایت کی گئی تھی اور ساتھ ہی قانونی ریاست کی حکمرانی کے اطاعت کی حوصلہ افزائی بھی کی گئی تھی (جو شاہی مطلق العنانیت کی حکمرانی کی ضد تھا)۔ لاک نے ہابس کے نظریے کو آگے بڑھایا اور طرز حکومت کا زیادہ انقلابی علمی مقالہ پیش کیا۔ اس کی سب سے بڑی دلچسپی انگریزوں کی آزادی کو تحفظ فراہم کرنا تھی جو انہوں نے سول وار کی خونی جدوجہد کے بعد جیتی تھی۔ لاک کے مطابق حکومت کا مقصد اعلیٰ، نجی ملکیت کا تحفظ اور اسے برقرار رکھنا تھا۔ انجام کار، لاک نے ریاست کا ایک ایسا مکمل نظریہ وضع کر دیا جو نجی ملکیت کے تحفظ پر مبنی تھا۔ اس نظریے کے تحت اس نے ریاست، سول سوسائٹی اور فرد کو نجی ملکیت کے اصول کا پابند بنایا جو اس کی نظر میں فرد کی آزادی کا سچا اظہار تھی۔

لاک کی طرح، موٹیسکو کے لیے بھی سماج میں فرد کی سیاسی آزادی بنیادی اہمیت کی حامل تھی۔ اس تناظر میں اس نے ایسے قوانین کا ایک نظریہ تجویز کیا جس کے ذریعے آزادی کو پیمانہ بنا کر کسی بھی سیاسی نظام کا تجزیہ اور تشخیص کی جاسکتی تھی۔ اس حوالے سے جمہوریت وہ واحد نظام تھا جو فرد کو سب سے زیادہ آزادی مہیا کرتا ہے۔ تاہم، اسے اس امر پر تشویش تھی کہ تجارتی نظام اپنے ساتھ بے پناہ عدم مساوات لے کر آیا تھا جس کی وجہ سے ایسے معاشرے میں آزادی کی روح خطرے سے دوچار ہو سکتی تھی۔ اس صورت حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس نے ایک ایسی قانونی ریاست کے قیام کا مطالبہ کیا جس میں اختیار کو اختیار کے ذریعے روکا جاسکے۔ ایسا نظام اختیارات کی تقسیم کے ذریعے ہی ممکن تھا۔ لہذا اس طرح کے نظام میں عدلیہ کی آزادی کا کردار بنیادی تھا۔

روسو پہلا روشن خیال نظریہ دان تھا جس نے سماج میں مساوات کے تصور کو باضابطہ اور منظم طور پر واضح کیا۔ اس نے سماجی عدم مساوات اور ذاتی ملکیت کے درمیان ایک حتمی باہمی تعلق کو واضح کیا اور اس حد تک نتیجہ اخذ کیا کہ ہر طرح کی عدم مساوات کی جڑیں ایسے معاشی نظام میں پیوست ہوتی ہیں جہاں دولت کا ارتکاز چند ہاتھوں میں ہو جاتا ہے۔ روسو نے یہ بھی بتایا کہ ذاتی ملکیت اور قانون کے ادارے کے درمیان بھی ایک مضبوط تعلق اس طور موجود ہوتا ہے کہ قانون، ملکیت کا تحفظ کرتا اور سماجی عدم مساوات کو فروغ دیتا ہے۔ روسو کے خیال میں سماجی عدم مساوات اور دولت کی نابرابری کو ختم کرنے کا واحد حل یہ ہے کہ ایک مساوات پسند شہری حکومت قائم کی جائے جس کا انحصار قانون کی حکمرانی پر ہو۔

آخر میں بورژوازی کے حمایتی، اسمتھ کی مضحکہ خیز لیبرل نقالی کو مسترد کرتے ہوئے، ہم اس کے فلسفہ قانون کے مادیت پرستانہ نظریہ کا تجزیہ کرتے ہیں جس میں جہاں ایک طرف قانون اور ملکیت اور دوسری جانب ملکیت اور رسول حکومت کے درمیان ایک قریبی تعلق کو بیان کیا گیا ہے۔ اسمتھ، طاقت ور طبقات (بالخصوص تاجر طبقے) کا شدید ترین ناقد تھا۔ اس کے خیال میں یہ طبقہ اپنے مفادات کے لیے ریاستی مراعات اور استثناء کے لیے بڑی چالاکي سے قانون کو اپنی منشا کے مطابق بنانے کا رجحان رکھتا ہے۔ اسمتھ نے اس پس منظر میں طبقاتی مفادات سے بالاتر، حقیقی معنوں میں ایک غیر جانبدار اور محدود حکومت کی وکالت کی۔

## بی۔ تھامس ہابز (1588-1679)

### (i) فطری قانون اور الوہی حقوق کی منسوخی:

ہابز (مطلق العنان حکمران یا ریاست اشاعت 1651) ان اولین بورژوا نظریہ دانوں میں تھا جس نے قانون اور ریاست کا مادیت پرستانہ تصور وضع کیا: ”جو چیز اصلی ہے وہ مادی ہے اور جو مادی نہیں وہ اصلی نہیں ہے۔“ اس نے قانون فطرت کے نظریے اور اس سے منسلک بادشاہ کا الوہی حق کے ابہام کو دور کیا۔ نظری فہم کے حوالے سے ہابز نے انسانوں کو نیم وحشی قرار دے کر فرد کو الوہی قانون کے پھندوں سے آزادی دلائی جو ابدی ہیجان کی کیفیت میں زندہ تھے اور نجی مفاد (نجی ملکیت کی تمثیل) کے حصول کی کوشش میں مصروف تھا (45)۔ اس طرح ہابز نے قانون فطرت کو اس کی منطقی حد تک پہنچا دیا، جس سے اس کی مراد یہ تھی کہ ایک ریاست میں جہاں سب کو دنیا کے مساوی حقوق حاصل ہیں وہاں سب سے زیادہ طاقت ور کی حکمرانی بالآخر قائم ہوگی۔

### (ii) نجی ملکیت:

اس کے بعد، ہابز نے مزدور کو نجی ملکیت کی تشکیل کا لازمی عنصر کے طور پر تسلیم کیا اس طرح اس نے ملکیت کو قانون فطرت کے جبر سے نجات دلائی اور اس کے بجائے اسے لوگوں کے ان کے ارد گرد کی دنیا کے ساتھ کے فطری تعلقات کے طور پر پیش کیا۔ (کیونکہ مزدور کی محنت بھی کسی دوسری چیز کی طرح فائدے کے حصول کے لیے ایک قابل تبادلہ شے ہے) (46)۔ ہابز کا منصوبہ نجی ملکیت کو ممکنہ طور پر زیادہ سے زیادہ حد تک آزاد کرنے کا تھا۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ بادشاہ یا ریاست کے علاوہ ہر فرد، کو نجی ملکیت سے مکمل طور پر خارج یا برگشتہ کر دیا جائے (47)۔

### (iii) ریاست کی تشکیل نو:

ہابز نے بہر حال تسلیم کیا کہ ذاتی مفاد اور انانیت (egoism) کے حصول کی کوشش انسانوں کو ایک ایسی کیفیت میں رکھے گی جہاں سب، سب کے خلاف ہوں گے۔ اس نے اس کا حل یہ نکالا جو، فوری طور پر ذاتی مفاد کے اتباع کے لیے لوگوں کے فطری رجحان کو بھی باقی رکھے اور ساتھ ہی ایک ایسا بااختیار ادارہ تشکیل دیا جائے جس کو ملکیت سے منسلک سماجی ذمہ داریوں کے

منفی پہلو منتقل کر دیے جائیں: ریاست، فرد اور اجتماع کے درمیان ”بنیادی تضاد“ کے حوالے سے ہابس کا جواب یہ تھا کہ (48)، ایک واحد معاہدے، ایک رضامندی کے جامع تحریری قانون کے ذریعے تمام سرکاری اختیار حکومت کو سونپ دیے جائیں (49)۔ چونکہ رضامندی کے قانون کے تحت تمام اختیار حکومت کو منتقل ہو گئے تھے لہذا قانون کے آزاد حقوق (الوہی یا رواجی) کی بنیاد برقرار نہیں رہی تھی اور بادشاہ کا حکم قانون بن گیا (50)۔ بہر حال، حاکم کے حکم کو مطلق العنانیت کی اجازت کے طور پر نہیں سمجھا جانا چاہیے۔

#### (iv) قانون کی حکمرانی اور قانونی ریاست:

ہابس اپنے اس نظریے کے حوالے سے شہرت نہیں رکھتا کہ جمہوری نظام کی حامل ریاست کے ساتھ ساتھ قانونی ریاست بھی وجود رکھتی ہے۔ خواہ وہ ریاست شہنشاہیت، محدود طبقے کی حکومت یا جمہوریت کے طور پر قائم کی گئی ہو۔ کیونکہ ہابس کے خیال کے مطابق ”تینوں اقسام کی ریاست“ کا عقلی جواز ”مختلف طرز حکمرانی میں نہیں بلکہ لوگوں کے لیے امن و امان پیدا کرنے کے لیے موزونیت یا فطری صلاحیت کے فرق میں ہے، جس کے لیے انہیں قائم کیا گیا تھا“ (51)۔ اس طرح ہابس کے لیے ریاست، ایک ایسی عوامی حکمرانی ہے جو فرد اور اجتماع کے امن، خوشحالی اور تحفظ کے لیے قائم کی گئی اور اس طرح کے امن و سلامتی کی ضامن قانون کی حکمرانی تھی (52)۔ ہابس نے آزاد عدلیہ کی حمایت کی تھی ایک علاحدہ قوت کے معنوں میں نہیں بلکہ ان معنی میں کہ خصوصی جج مادی یا ذاتی طور پر متنازع فیہ مسئلے میں دلچسپی رکھتا ہو (53)۔ علاوہ ازیں، اس کا یقین تھا کہ قانون کی حکمرانی یہ ضمانت فراہم کرے گی کہ ریاست میں کسی بے گناہ کو سزا نہیں ہوگی کیونکہ بے گناہوں کو سزا دینے سے ریاست کی تشکیل کا اصل مقصد ختم ہو جائے گا۔ ہابس اس رائے کا حامی تھا کہ طرز حکومت کوئی بھی ہو ریاست کے لیے اہمیت اس بات کی ہے کہ وہ قانون کے ذریعے اپنا اختیار استعمال کرے اور جب تک بادشاہ قانون کے ذریعے اپنا اختیار استعمال کرے اسے حکمرانی کا مکمل اختیار حاصل ہو سکتا ہے۔

#### (v) اختتامی رائے:

بحث کو سمیٹتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ ہابس نے قانون کی حکمرانی کو کسی اور ہر ایک سماجی نظم و تربیت کی قدرتی تقاضوں میں برتری کا درجہ دیا۔ شہری قانون کی پابندی قانون فطرت ہے۔ وہ

اس وقت لکھ رہا تھا جب قانون کی حکمرانی نظریاتی تصور اور ساختی اصول کے طور پر انگریزوں کی خانہ جنگیوں اور عظیم انقلاب کے دوران آئینی جدوجہد کے ہیجانی اور سفاک دور سے نمودار ہو رہی تھی۔ آخر کار، انگریزوں کی خانہ جنگی بجائے خود ایک ایسی جنگ تھی جسے تاج برطانیہ کے اختیار کو محدود کرنے کے حوالے سے پارلیمنٹ کے حق کی تجسیم کے طور پر دیکھا گیا، خصوصاً صاحب ملکیت طبقوں کی نجی ملکیت پر اس کے حق کے حوالے سے۔ خانہ جنگی کے نتیجے میں ایک فوری نتیجہ ”تحریک احاطہ بندی“ کی مہیب قوت تھی جس نے صاحب ملکیت طبقوں کو اپنی ملکیت کی منتقلی کا حق دیا اور چارلس اول کی سزائے موت اور دیوانی و فوجداری (Star Chamber) کے خاتمے کے بعد کسان حد بندیوں کی یلغار کے خلاف اپنے خصوصی تحفظ سے محروم ہو گئے (54)۔ مزید برآں، تاریخ دان نشاندہی کر چکے ہیں کہ 16 ویں اور 17 ویں صدی کا برطانوی معاشرہ اپنے جاگیردارانہ ڈھانچے سے باہر تیزی سے ارتقا پارہا تھا جس میں ”لوگوں کی اطاعت“ نے ”دولت کی اطاعت“ کو راستہ دینا شروع کر دیا تھا (55)۔ اس طرح مذکورہ سماجی ماحول میں ہابس نے فوری طور پر نجی ملکیت کے رشتوں کے ٹوٹنے کی حمایت کی اور اسی دوران جنگ سے عاجز اور احساس جرم میں مبتلا (بادشاہ کے قتل میں ملوث ہونے کی وجہ سے) انگریزوں کو ریاستی اختیار کی بالادستی قبول کرنے کی ہمت افزائی کی جس کی تنظیم نو کی گئی تھی اور جسے قانون کی حکمرانی اور قانونی ریاست کے ابھرتے ہوئے تصور کے ساتھ جوڑا گیا تھا۔

سی۔ جان لاک (1632-1704)

(i) تاریخی تناظر:

لاک (دو طرز حکومت، شائع کردہ 1689) نے اس امر پر زور دیتے ہوئے ہابس کی معاہدہ جاتی منطق کو مزید بہتر بناتے ہوئے اس امر پر زور دیا کہ قیام امن کے ساتھ شہری، حکومت کو افراد کی ملکیت اور آزادی کی ضمانت کے لیے بھی خدمات انجام دینا چاہیے (56)۔ دوسرے الفاظ میں ”حکومت کے پاس ملکیت کے تحفظ کے علاوہ کوئی اور مقصد نہیں ہے“ (57)۔ اس طرح کی دلیل دے کر لاک نہ صرف سوسائٹی کی ابھرتی ہوئی سرمایہ دارانہ بنیادوں کو بلکہ ریاست کے ایک نظریے کو بھی فروغ دے رہا تھا جس نے مطلق العنان شہنشاہیت کے طاقت کو محدود کر دیا تھا۔ ہمیں یاد

رکھنا چاہیے کہ حکومت اور قانون کی حکمرانی کے حق میں اور لامحدود اور شاہی استحقاق کے اس جدو جہد کو برطانوی سول وار میں سفاک صورتحال سے گزرنا پڑا، بعد ازاں یہ جدو جہد ”عظیم انقلاب“ کی کامیابیوں کے ذریعے بورژوا طبقوں کے حق میں منبج پر ہوئی (58)۔

### (ii) تمام ملکیت کی بنیاد مزدور طبقہ:

لاک نے مزدور طبقے کو فطری یا الٰہی قانون کی تمام پابندیوں سے آزاد کرنے کے حوالے سے نظریاتی بنیاد فراہم کرنے میں کامیابی حاصل کی اور اسے نجی ملکیت کی بنیادی اکائی بنادیا (59)۔ لاک ان اولین نظریہ دانوں میں سے ایک تھا جنہوں نے قطعیت کے ساتھ یہ آگاہی حاصل کی کہ تمام نجی ملکیت کی بنیاد مزدور طبقہ تھا۔ مزدور طبقے کے بغیر ملکیت کی قدر، سوسائٹی، خوش حالی نہیں ہو سکتی اور نہ ہی کوئی حکومت رہ سکتی ہے۔ زمین یا فطرت کی دیگر چیزوں کو تحویل میں لینا اور زندگی کی کفالت کے لیے انہیں قابل استعمال اشیاء میں تبدیل کرنا وہ عمل ہے جس سے نجی ملکیت ظہور پزیر ہوئی۔ ”یہ مزدور ہی ہے کہ جو زمین کی قدر میں اضافہ کرتا ہے، اس کے بغیر وہ برائے نام کسی قابل ہو سکتی ہے: اسی کی وجہ سے ہم اس کی تمام مفید پیداوار کے اعلیٰ ترین کردار کے مقروض ہیں“ (60)۔ لاک سوال کرتا ہے کہ فطری حالت میں، آدمی کو اپنی ملکیت پر مکمل اختیار حاصل تھا تو وہ اس امر پر کیوں راضی ہوگا کہ ایک حکومت تشکیل دی جائے اور وہ اپنی آزادی اسے منتقل کر دے؟ پھر وہ جواب دیتے ہوئے کہتا ہے کہ ملکیت پر اپنے قبضے کی حفاظت کے لیے (61)۔ لاک کی فطری ریاست گو کہ غیر منظم تھی آدمی کی محنت کے ذریعے مسلسل حصول کے ذریعے ملکیت کی بنیاد کا پیشگی اظہار تھا۔ لہذا انسان کے لیے سول سوسائٹی میں شامل ہونے کا ”اعلیٰ اور اصل مقصد“ ملکیت کا تحفظ تھا (62)۔

### (iii) برابری اور قانون کی حکمرانی:

اپنے نظریہ ریاست کی بنیاد تیار کرنے کے بعد لاک نے شہریت اور افراد کی برابری کے تصور کو آگے بڑھایا۔ لہذا ”رضامندی“ حکومت کی تشکیل کا اولین عمل تھا (63)۔ اس طرح، فرد اس شرط پر فطری ریاست میں اپنی فطری آزادی سے دست بردار ہوتا ہے کہ ریاست مکمل طور پر برابری اور آزادی کی محافظ اور ضامن ہوگی اور ریاست میں وہ برابر کا شہری ان معنی میں ہوگا کہ دیگر لوگ بھی ایسی سوسائٹی کا حصہ بننے کے لیے اسی طرح کا عمل کر چکے ہوں گے (64)۔ ملکیت کے

تحفظ اور فرد کی سلامتی کے لیے لاک نے (ہابس کے برعکس) اختیارات کی علاحدگی کا نظریہ وضع کیا۔ اس کے خیال میں فرد اور اس کی ملکیت کے حوالے سے من مانی طاقت کا استعمال ناموافق تھا اور حقیقتاً فطری ریاست کے مقابلے میں صدمہ سہنے کی بدترین صورت تھی (65)۔ لاک کے خیال میں ریاست کے من مانے اختیار سے زیادہ کوئی اور چیز خطرناک نہیں ہے جو سوسائٹی کی قیمت پر اپنے ذاتی دولت اور طاقت بڑھانے کا میلان رکھتی ہے (66)۔ لہذا ضروری ہے کہ کسی سول سوسائٹی کی تشکیل کے اولین موقع پر قانون سازی کے اختیار کو محدود کر دیا جائے۔ اس طریقے سے لاک نے نہ صرف ریاست بلکہ پارلیمنٹ کے اختیارات بھی محدود کر دیے تھے (67)۔

سوال ابھرتا ہے کہ پھر لاک کی تجویز کے مطابق حکومت کا فطری کردار کیا ہے؟ یہ ایک ایسی حکومت ہے جو اپنے شہریوں کی رضامندی کے بغیر ٹیکس عائد نہیں کر سکتی (68)۔ یہ ایک ایسی حکومت ہے جس میں قانون ساز ادارہ اپنے قانون سازی کے اختیارات کسی ایسے شخص کو منتقل نہیں کر سکتا جسے لوگوں نے منتخب نہ کیا ہو (69)، یہ ایک ایسی حکومت ہے جو امانت داری کا فرض ادا کرنے میں اعتماد پر قائم کی جاتی ہے (70) جنہیں پہلے سے قائم کردہ اور دولت مند اور مفلس دونوں کے لیے مساوی قوانین کے ذریعے مقرر کیا گیا ہو اور جو ”لوگوں کی بھلائی“ کے علاوہ کسی اور مقصد کے لیے تشکیل نہ دیے گئے ہوں (71)۔ دریں اثناء تمام سرکاری ادارے قانون ساز ادارے کے ماتحت ہوتے ہیں تو دوسری طرف قانون ساز ادارہ عوام کا ماتحت ہوتا ہے کیوں کہ عوام کا اختیار سب سے بالاتر ہے اور جسے یہ اختیار ہے کہ وہ قانون ساز ادارے کو تبدیل کر دے یا ختم کر دے جب کہ اس مقولے میں کہا گیا ہے: *Salus populi suprema lex* (72)۔

#### (iv) ملکیت، قانون اور حکومت:

تو پھر اس محدود حکومت کو حد کے اندر رکھنے اور لوگوں کی بھلائی کے لیے برقرار رکھنے کا طریق عمل کیا ہے؟ یہ طریق عمل قانون کی حکمرانی ہے۔ لاک کے لیے ضروری تھا کہ جن مقاصد کے لیے حکومت قائم کی گئی تھی ان پر اسے کاربند رکھنے کے لیے وہ قانون اور قانون کی حکمرانی کو خود مختاری کا درجہ دے (73)۔ مزید برآں، برسر اقتدار حکام ”بے سوچے سمجھے من مانے احکامات“ کے ذریعے حکومت نہیں کر سکتے بلکہ ”نافذ کردہ موجود قوانین اور مقبول با اختیار ججوں“ کے ذریعے انصاف کرنے اور لوگوں کے حقوق دینے کے پابند ہیں؟ لوگوں کی زندگیوں اور جانبداروں کے

لیے خلل اندازی سے بچنے کی خاطر انسان اپنے فطری اختیار اور حقوق سے دست کش ہو جاتا ہے کہ ”اعلان کردہ قوانین کے تحت حکومت ہو ورنہ ان کا امن، سکون اور ملکیت پھر بھی اسی طرح غیر یقینی ہوگا جیسا کہ وہ فطری ریاست میں تھا“ (74)۔ لاک قانون یا قانون کی حکمرانی کی تخلیق کی وضاحت نہیں کرتا، تاہم وہ انہیں لازمی قرار دیتا ہے اور صرف اور صرف عوامی بھلائی کے اصول کی برتری کے لیے قانون کے عمل سے منسوب کرتا ہے۔ (salus populi superemallex) بہ الفاظ دیگر، لاک، قانون کی برتری کو کمیونٹی کی بھلائی کے مساوی سمجھتا ہے (75)۔

جیسا کہ ہم نے مشاہدہ کیا کہ لاک کے لیے ملکیت کی فرماں روائی مقدس تھی اور اس کے ساتھ ہی وہ تمام قوانین بھی جو اس اہم اصول کا تحفظ کرتے ہیں جس کے لیے انسانوں نے خود کو ایک ریاست میں منظم کیا ہے (76)۔ حتیٰ کہ شاہی استحقاق بھی قانون کا تابع ہے ”کیونکہ بادشاہ کو صرف قانون کے تحت اختیار دیا جاتا ہے، وہ کسی کو بھی قانون کے خلاف عمل کرنے کا اختیار نہیں دے سکتا یا اپنے ادارے کے ذریعے اسے ایسا کرنے کا مجاز قرار نہیں دے سکتا، وہ ادارہ یا کسی مجسٹریٹ کو حکم نہیں دے سکتا جہاں اس کا کوئی اختیار نہیں اور وہ کسی بھی عام آدمی کی طرح غیر موثر اور ادنیٰ حیثیت رکھتا ہے (77)۔“ مزید، اختیار اور استحقاق کے ناجائز استعمال کے تمام غیر قانونی عمل کو عوام پر اعلان جنگ کے مترادف سمجھا جاتا تھا، ایسی صورت میں، عوام کو حق تھا کہ وہ ایسے معاملات کو بروز طاقت ختم کر دیں (78)۔ اس طرح، جبر و استبداد کے خاتمے میں قانون کی حکمرانی کی ناکامی سماجی معاہدے کی تحلیل کی علامت ہوتی ہے، ان حالات میں عوام اپنی ملکیت کے تحفظ کے لیے اپنی سیاسی طاقت استعمال کرنے میں حق بہ جانب ہیں کیونکہ یہ سیاسی قوت وہی قوت اور پہلا اصول ہے جس کے تحت ہر شخص نے زندگی، جسمانی سلامتی اور ملکیت کے تحفظ کے لیے خود کو عوام الناس کا حصہ بنایا تھا (79)۔

#### (۷) اختتامی رائے:

مختصر جائزے کے طور پر، لاک کا عمرانی معاہدے کا تصور سماجی نظریے کی انتہائی ذی اثر تشکیلات ہیں۔ لاک کی ریاست جائیداد مالکان کا معاشرہ ہے۔ لاک کا موضوع بورژوا انداز نظر تھا جس میں پورے معاشرے کو نجی ملکیت پر نظم کرنا تھا جس سے تمام حقوق، فرائض، آزادیوں اور محدودات کا ظہور ہوا۔ لاک کے لیے سول حکومت، شہری سماج اور انصاف کا ”عظیم اور برتر مقصد“

ملکیت کا تحفظ تھا کیونکہ محنت / ملکیت کے بغیر آدمی کو حیوان سے ممتاز کرنے کے لیے اور کچھ بھی نہیں ہے۔ لاک کا کہنا تھا کہ ”ہر شخص ذاتی طور پر ملکیت کا مالک ہے (80)۔ جبکہ ہابس نے قانون فطرت اور اس کی ضمنیات، بادشاہ کے الوہی حق کو رد کر دیا تھا اور نئے سرے سے عوامی حکومت پر مبنی اور عوامی عزم کا اظہار کرنے والی ریاست کا آغاز کیا، لاک نے بادشاہ، پارلیمنٹ، سول سوسائٹی اور فرد (صاحب ملکیت اور بے ملکیت دونوں) کو ملکیتی حکمرانی کا تابع بنادیا جو آزادی کا حقیقی اظہار تھا۔ عظیم انقلاب کے بعد کے عرصے نے ”سرمایہ دارانہ اصول اور پارلیمانی جمہوریت کی فتح کی راہ ہموار کی کیونکہ انہوں نے جن قوتوں کی جگہ لی وہ ان کی براہ راست مخالف تھیں اور جن کو اس نے سول وار کے دوران مغلوب کیا تھا۔ سیاست میں الوہی حمایت یافتہ حکومت اور معاشیات میں انفرادی منافع کی بجائے پیداوار برائے استعمال جیسے عوامل ان میں شامل تھے (81)۔

ڈی۔ بیرن ڈی مون تیسکیو (1689-1755)

(i) سیاسی آزادی کی نوعیت:

ہابس اور لاک کے مفروضوں کے تجزیوں کے بعد اب ہمارا رخ مون تیسکیو کی جانب ہے کہ کتاب قوانین کی اصل غایت (شائع کردہ 1748ء) کا بنیادی مقصد دنیا کے قانون اور سیاسی نظاموں کے قوانین اور معاشرتی اداروں کی تشریح کرنا تھا۔ مون تیسکیو کی عظیم کامیابی اس کے اس مفروضے پر مبنی تقابلی اصولیات میں پنہاں تھی کہ کسی ملک کے قوانین اور اطراف کے ماحول کی کلیت کے درمیان، جدلیاتی یا توصیفی تعلق موجود ہے (82)۔ وہ قوانین کی معنویت سمجھ چکا تھا اور اس نے قوموں کے معاشرتی اداروں کی تاریخ کے ذریعے ان کی وضاحت کی کوشش کی تھی۔ اس نظام کے مطابق اس نے ریاستوں کی ہیئت ترکیبی کی تین درجہ بندیاں کیں، یعنی آمرانہ، شہنشاہی اور عوامی جمہوری۔ آمرانہ ریاستوں (مثلاً سلطنت عثمانیہ، جاپان، چین اور دیگر) اور وہاں موجود معاشرتی اداروں کے تجزیے سے وہ اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ آمرانہ ریاستوں کے اصول حکمرانی کی بنیاد خوف ہے۔ جب کہ شہنشاہیت عز و وقار پر اور ریپبلک یا جمہوریتیں وصف (virtue) کے اصول پر قائم ہوتی ہیں۔ کتاب قوانین کی اصل غایت کا اہم تر موضوع ان تین نظاموں میں ہر فرد کو حاصل آزادی کا درجہ تھا (83)۔ ادوار کے رجحان کے ساتھ کافی ہم آہنگ مون تیسکیو کی اصل

دلچسپی لوگوں کی سیاسی آزادی کو برقرار رکھنے اور جبر و استبدادی نظام سے بچنے پر مرکوز تھی۔ موجودہ مقاصد کے حوالے سے ہم ”آزادی“ جمہوریت، تجارت اور قانون پر مون تیسکیو کے نقطہ نظر کو اختیارات کی تقسیم، عدلیہ کی آزادی اور قانون آزادی کی حامل قانونی ریاست پر مرکزی تشکیلات کے طور پر غور کریں گے جو سب اس کے ان خیالات سے نمودار ہوتے ہیں کہ تجارت، جمہوریت اور وسیع النظری ناقابل تقسیم تصورات ہیں وہ باہم ایک اور قانونی نظام کے طور پر اپنے شہریوں کو بہترین سیاسی آزادی کی بہترین مقدرت کے حامل ہیں۔

## (ii) آزادی، سماجی روابط اور جائیداد..... اور انگلینڈ کے درمیان تعلق:

مون تیسکیو اس بات پر یقین رکھتا تھا کہ تجارت علم، ترقی اور تہذیب کی بنیاد تھی (84)۔ تجارت دو طرفہ کاروبار کے ذریعے دو قوموں کے درمیان نہ صرف امن (85) کو بلکہ آزادی، جمہوریت اور خود مختاری کو بھی فروغ دیتی ہے (86)۔ کتاب کے متن میں ایک اور جگہ مون تیسکیو واضح طور پر آزادی اور تجارت کی متلازم نوعیت تجویز کرتا ہے (87)۔ مون تیسکیو کے خیال میں سیاسی آزادی، جمہوریت، اعتدال پسندی اور نتیجے میں تجارت کے لیے انتہائی موزوں مثالی قسم کا ملک انگلینڈ تھا، جس پر اب ہم اپنی توجہ مبذول کرتے ہیں۔

مون تیسکیو ایسے زمانے میں رہ رہا تھا جب یہ بات ظاہر ہو چکی تھی کہ انگلینڈ اور نیدرلینڈ جیسے شمالی یورپ کے ممالک اپنے معاشی، سیاسی اور قانونی نظاموں کی وجہ سے فرانس اور اسپین جیسی روایتی بڑی سلطنتوں پر تیزی سے علاقائی اور بین الاقوامی برتری حاصل کر رہے تھے۔ لہذا اس نے ایک طویل عرصہ انگلینڈ میں رہ کر وہاں کے لوگوں، قوانین اور اداروں کا مطالعہ کیا۔ اختیارات کی تقسیم، قانون کی حکمرانی اور آزادی پر اس کے تصورات انگلینڈ کے سماجی، سیاسی اور قانونی اداروں کے غیر معمولی تجزیے آتے ہیں۔ اس نے لکھا کہ دوسری قوموں کے برخلاف انگریز ایک ”آزاد قوم“ ہے (88)۔ یہ قوم آزادی کی دیوانی ہے کیونکہ یہ آزادی اصلی ہے (89)۔ جہاں ”ہر فرد خود مختار ہے“ (90)، آزادی، معاشیات اور ترقی کے تعلق سے اس نے بتایا کہ انگریزوں نے معاشرتی زندگی سے معاشیات / نجی ملکیت تک کے تمام پہلوؤں سے فائدہ حاصل کیا ہے (91)۔ لاک کوڈ ہراتے ہوئے وہ انگریزوں کی مطلق العنانیت کی فطری مخالفت اور آزادی سے ان کی محبت پر تحسین پیش کرتا ہے (92)۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ انگلینڈ میں (1) قانون کی مساوات (93)،

(ii) مذہبی آزادی اور رواداری (94)، (iii) فکری آزادی (95) اور سیاسی آزادی حاصل ہے (96)۔ یہ امر باعث حیرت نہیں کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے بانیان مونٹسکیو کے اتنے زیادہ زیر بار احسان تھے جس کا امریکہ کے دستور پر بہت گہرا اثر تھا۔

### (iii) اختیارات کی تقسیم اور قانون کی حکمرانی:

مونٹسکیو نے انگریزوں کے معاشی، معاشرتی، سیاسی اور قانونی نظام میں جو ”حقیقی“ آزادیاں اپنی آنکھوں سے دیکھیں انہوں نے قانونی ریاست، اختیارات کی تقسیم اور قانون کی حکمرانی پر اس کے تصورات کی تشکیل میں مدد فراہم کی۔ مونٹسکیو کے خیال میں آزادی کسی کو اپنی مرضی سے کچھ بھی کرنے کا نہیں بلکہ ”جو کچھ قوانین اجازت دیں وہ کرنے کے حق“ کا نام تھا۔ اور اس طرح قانون کے تحت رسمی برابری کا تصور (97) مونٹسکیو نے حکومت میں ثالثی/میانہ روی کی وکالت کی جو جبر کا بوجھ کم کر سکتی تھی اور اسی وجہ سے اس نے اپنا تقسیم اختیارات کا نظریہ وضع کیا جو ایک لبرل اور جمہوری سوسائٹی کا سنگ بنیاد بن چکا ہے۔ تین علاحدہ اختیارات یہ ہیں: قانون سازی کے لیے مقننہ، قوانین کے نفاذ کے لیے انتظامیہ اور انصاف فراہم کرنے کے لیے عدالتی اختیار۔ وہ اس خیال کا حامی تھا کہ انسانی فطرت پر اعتبار نہیں کیا جاسکتا لہذا اختیار پر نگرانی رکھنے والا ایک اور اختیار ہونا چاہیے (98) اس حوالے سے اس نے اختیارات کی تقسیم اور عدلیہ کی آزادی پر اپنے خیالات تشکیل دیے (99)۔ لہذا مونٹسکیو نے اختیارات کی تقسیم اور قانون کی حکمرانی پر اپنے نظریات توجہ کے ساتھ وضع کیے جو انگلینڈ کے تاریخی واقعات سے مستعار لیے گئے تھے۔ اس کی لبرل ریاست اور اس کے قوانین کے تصور اور ملکیت اور تجارت کے بورژوا تصور کے درمیان واضح تعلق موجود ہے۔ مونٹسکیو نے نجی ملکیت کی برتری کے حوالے سے لاک کے تصور کی مکمل طور پر تائید کی تھی (100)۔

### (iv) مساوات، آزادی اور جمہوریت:

تاہم، ہابس کی طرح، مونٹسکیو نے بھی نجی ملکیت کے منفی پہلوؤں کی تصدیق کی جو عدم مساوات کا باعث بن سکتے تھے۔ وہ اچھی حکمرانی اور نتیجتاً خود آزادی کے لیے تباہ کن ہو سکتے تھے۔ اس پہلو پر مونٹسکیو کی رائے جتنی دلچسپ ہے اتنی ہی پیچیدہ بھی ہے: وہ وضاحت کرتا ہے کہ جمہوریت میں راستی کا اصول یہ ہے کہ جمہوریہ کے لیے محبت ہو اور یہ محبت مساوات کے اصول میں

پائی جاتی ہے (101)۔ بعد ازاں مساوات کے اصول کو صرف قوم کی جزری کے ذریعے برقرار رکھا جاسکتا ہے (102)۔ اس کے علاوہ ایسے جزرں انداز اور رسوم کے اثرات جمہوریت کے لیے انتہائی مفید ہوں گے کیونکہ یہ شہریوں کے درمیان متعلقہ مساوات کو یقینی بناتا ہے اور دولت کی غیر ضروری نابرابری کی حوصلہ شکنی کرتا ہے (103)۔ لہذا موٹیسکیو نے کسی جمہوریت میں دولت کی عدم مساوات کے خطرے کو تسلیم کیا اور انتخاب کیا کہ یہ صورتحال ممکنہ طور پر اشرافیہ کی حکومت یا شہنشاہیت میں بدل جائے گی اور بدترین صورت میں آمریت کا باعث بن جائے گی (104)۔

موٹیسکیو اس امر کو یقینی بنانا چاہتا تھا کہ یورپ کی غیر معمولی ترقی اور عظمت کو روکا نہ جاسکے اور رومی سلطنت کی طرح انحطاط کا شکار نہ ہو جائے کیونکہ 18 ویں صدی کا یورپ اپنی مہارت کے عروج پر پہنچا ہوا تھا (105)۔ روم کے زوال اور بدنامی کی روایت روشن خیال مفکروں کے لیے تکلیف دہ تھی اور اس نے 18 ویں صدی کے یورپ کے لیے بہترین تاریخی روایت فراہم کی تھی تاکہ روم کی ان غلطیوں کو دہرانے سے بچا جاسکے جو اس کی زوال اور تباہی کا سبب بنی تھیں اور اسی وقت یورپ ہزار سال سے زیادہ عرصے کے حوالے دور جاہلی میں جھکاؤ ظاہر کر رہا تھا۔ موٹیسکیو نے بہت احتیاط کے ساتھ روم کے زوال پر غور و فکر کیا اور اس کی وجوہ کو جنگ، معمول سے زیادہ توسیع اور بالآخر جمہوری اور شہری اوصاف کے خاتمے سے منسوب کیا (106)۔ شہری وصف کے اس موضوع کو چند عشروں بعد تاریخ داں ایڈورڈ گبن (1737-1794) نے (1776 میں شائع شدہ) اپنی تصنیف رومی سلطنت کا زوال اور تباہی کی تاریخ، میں تفصیل سے اٹھایا۔

#### (v) قانون کی حکمرانی اور قانونی ریاست:

تو پھر مساوات اور کفایت پسندی اور جمہوری ریاست کے اوصاف کو کس طرح برقرار رکھا جاسکتا ہے؟ ان اوصاف کو قوانین کے ذریعے وضع کیا جانا چاہیے (107)۔ لاک کی طرح موٹیسکیو نے اچھے اوصاف کی تشکیل کے لیے قوانین کو افضلیت دی جو فرد کی آزادی کے ضامن جمہوری نظام کی بنیاد ثابت ہو سکتے ہیں (108)۔ جمہوریت میں قوانین کس طرح مساوات اور جزری کو نافذ اور برقرار رکھ سکتے تھے: دولت کی تقسیم نو کے ذریعے۔ یہاں موٹیسکیو نے یونانی اور رومن کلاسیکی قوانین کی لاتعداد مثالیں پیش کی تھیں جن میں دولت کی تقسیم نو کے طریقے وضع کیے گئے تھے تاکہ اس امر کو یقینی بنایا جائے کہ معاشرے میں کافی مساوات پیدا ہو جائے (109)۔ نجی

ملکیت، کاروبار اور معیشت پر قائم کی گئی جدید جمہوریتوں میں یہ امکانات ہیں کہ وہ دولت کی غیر معمولی عدم مساوات کا شکار ہو جائیں (110)۔ لہذا حکومت کی اعتدال پسندی کو مساوات اور جزی کی صورت میں منعکس ہونا چاہیے تاکہ محبت اور بھائی چارے کے اوصاف والا معاشرہ قائم کیا جاسکے۔ اس طرح کی مثالی سوسائٹی دولت کی مصفا نہ تقسیم (یا زیادہ صحیح، محصول عائد کرنے کا عمل) میں مضمر ہے (111)۔ اختیارات کی تقسیم کے حوالے سے اس نظریے کی مانند جہاں ہر اختیار دوسرے اختیار کے ساتھ تاقی میں ایک دوسرے کی پڑتال کرتا ہے، بالکل اسی طرح اوصاف کی مساویت جزی کی مدد کرے گی جو بالآخر آزادی اور شہری وصف پیدا کرے گی (112)۔

(vi) مونٹیسکنو ہمیں نجی ملکیت اور معیشت پر مبنی معاشرتی قانونی نظام کی خامیوں کی تلافی کے حوالے سے اہم رخ فراہم کرتا ہے۔ جہاں وہ واضح طور پر ایسے نظام کی ضرورت کو تسلیم کرتا ہے جو فرد کی آزادی کو بہترین فروغ دیتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ اس نظام کے باوجود بھی سوسائٹی کے اندر نا موافقت اور تقسیم کا عمل موجود ہوتا ہے جو اس طرح کی عبرت ناک چیزوں کو وسعت دیتا ہے۔ اپنے پیشرو لاک کی طرح مونٹیسکنو کی نظر میں ان مسائل کا حل قانونی ریاست، اختیارات کی تقسیم اور قانون کی حکمرانی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ تجارت کے طرز عمل اور عام قاعدے جن کے اندر بدعنوانی اور اخلاقی گراؤ کے اسباب اور امکانات ہوتے ہیں انہیں اچھے قوانین کے ذریعے روکا جاسکتا ہے جو اس مکمل معاشرتی نظام سے خرابیوں کو ختم کرنے کے لیے توازن کے طور پر عمل کرے گا۔ لاک اور ہابس کی طرح مونٹیسکنو نے قانون کی حکمرانی اور قانونی ریاست میں نجی ملکیت سے ابھرنے والے سوسائٹی کے تضادات کا حل تلاش کر لیا تھا تاہم وہ واضح طور پر شناخت نہیں کر سکا کہ قوانین اور ریاست کی جڑیں نجی ملکیت / تجارت کے ان ہی اداروں میں پیوست ہوتی ہیں۔

ای۔ جین۔ جیکس روسو (1712-1778)

(i) بورژوا سماج کا ایک ناقد:

روسو کے ”مقالات“ (113) اور ”عمرانی معاہدہ“ (شائع شدہ 1762) نے سول سوسائٹی کے تضادات کو ہابس، لاک اور مونٹیسکنو کے مقابلے میں زیادہ واضح طور پر پیش کیا ہے: ”انسان

آزاد پیدا ہوا ہے لیکن وہ ہر جگہ زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے۔ ہر فرد خود کو دوسروں کا آقا سمجھتا ہے اور پھر بھی ان کے مقابلے میں ایک زیادہ بڑا غلام ہوتا ہے۔ یہ تبدیلی کس طرح واقع ہوئی؟ میں نہیں جانتا۔ اسے کیا چیز قابل قبول بنا سکتی ہے؟ میرا خیال ہے کہ میں اس سوال کا جواب دے سکتا ہوں (114)۔“ بالکل ابتدا سے روسو نے ایک جدلیاتی استدلال کا طریقہ اختیار کیا جس میں وہ اپنے کسی بھی پیش رو مفکر کے مقابلے میں سول سوسائٹی کے تضادات کو زیادہ پہچانتا ہے اور انہیں نابرابری پر مبنی اساسی نتیجہ سمجھتا ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ روسو کے بعض ناقد اس پر روشن خیال مخالف مفکر کی بھتی کتے ہیں اور غالباً اسی سبب ادیب (جیسے لوسیو کو لیٹی) روسو کو بورژوا سوسائٹی کی پہلی جدید تنقید تشکیل دینے کا اعزاز دیتے ہیں (115)۔

روسو اور دیگر روشن خیال مفکرین کے درمیان بعض کلیدی اختلافات تھے۔ اولاً اس نے فطری صورت حال کے روایتی تصور کو مسترد کر دیا اور فطرت کی موجودہ صورتحال پر اپنا ذاتی خیال پیش کیا جس میں اس نے انسانوں کو بزدل اور امن پسند کے طور پر فرض کیا۔ روسو کی پختہ رائے تھی کہ سماجی ہلچل اور تنازعہ (یعنی جنگی صورتحال) تاریخی طور پر مخصوص مواقع پر اس وقت ظہور پزیر ہوتا ہے جب معاشرے زبان، سماجی اداروں اور تصور ملکیت کے ذریعے معاشروں میں اور ان تصورات میں کافی حد تک ترقی پا چکے تھے۔ اس طرح روسو کی نظر میں معاشرہ انسانی ترقی کے دو مراحل میں تقسیم کر دیا گیا تھا جس کے ذریعے انسانوں نے اپنی موجودہ ریاستوں تک ارتقاء کیا۔ ثانیاً روسو کا اپنا فلسفہ اخلاق تھا جس کی رو سے اس کو پختہ یقین تھا کہ انسان بنیادی طور پر اچھے ہوتے ہیں گو کہ ان کی جبلت میں تحفظات بھی شامل ہوتے ہیں۔ اس صفت کے غیر اہم حصے کو ساتھی انسانوں کے لیے جذبہ ہمدردی کے ذریعے تیز کر دیا گیا ہے: ”اپنے ساتھی کو مصیبت میں دیکھنے سے بے رغبتی (116)، ٹالٹا، روسو واضح طور پر سمجھ گیا تھا کہ عمرانی معاہدہ کبھی ایسا فرحت ناک تصور نہیں تھا جس میں انسان پر امن طور پر ایک ساتھ ہو گئے ہوں اور انہوں نے اپنی فرض کردہ جنگی صورت حال سے ترک تعلق کر لیا ہو۔ اس کے برعکس، عمرانی معاہدہ شروع ہی سے اپنے جوہر میں عدم مساوات اور تقسیم، سماجی طبقات کے درمیان تناقضی اور تنازعہ کا نتیجہ تھا (117)۔

(ii) (عدم) مساوات، ملکیت اور قانون:

روسو نے مساوات کے تنقیدی تجزیے کے ذریعے عمرانی معاہدے کا اپنا نظریہ تشکیل دینے

کی جانب سفر کا آغاز کر دیا یا دوسرے طریقے سے یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس نے اپنے ”عدم مساوات پر مقالہ“ میں اپنا عدم مساوات کا نظریہ پیش کیا (118) جس میں اس نے عدم مساوات کے خراج کا سراغ لگایا جو انسانوں کے میل جول کے نتیجے میں اور خاص طور سے نجی ملکیت کے باعث ظہور پزیر ہوئی۔ بہر حال، ایک جانب اس نے تسلیم کیا کہ ملکیت کے ادارے کے ذریعے انسانیت، محبت، انصاف، تہذیب وغیرہ جیسے ’لطیف احساسات‘ ممکن ہوئے، دوسری جانب اس نے اسے ایک عذاب سمجھا اس حوالے سے اس کا کہنا تھا ”ایک شخص کا نقصان تقریباً ہمیشہ دوسرے شخص کے فائدے کے مترادف ہے“ (119)۔ یہ اہل ثروت اور مفلسوں کی جدلیت تھی جس نے سول سوسائٹی کو عہد عتیق سے وحشی بنا دیا تھا (120)۔ روسو کے لیے یہ بات واضح تھی کہ معاشروں میں تمام تنازعات کی جڑیں لوگوں کے درمیان عدم مساوات میں پیوست ہیں جو سماجی طبقات کے ذریعے ظاہر ہوتی ہیں (121)۔ روسو کے مساوات کے مبصر نے اس بات کی مذمت میں کوئی کسر نہیں چھوڑی کہ سوسائٹی کی برائیوں کی بنیادی وجہ سماجی عدم مساوات ہوتی ہے۔ اس حوالے سے بھی اسے کوئی ابہام نہیں تھا کہ نجی ملکیت اور قانون دونوں ادارے تاریخی تناظر میں عدم مساوات پیدا کرنے اور دوام بخشنے کا رجحان رکھتے ہیں (122)۔

سماجی ادارے کے طور پر قانون کے تعلق سے روسو کو کوئی شک نہیں تھا کہ ملکیت کے تصور کے بغیر (میرا اور تیرا یا Meum and Tuum) عدل کا کوئی حقیقی تصور نہیں ابھر سکتا تھا۔ یہ بات ذہن میں رکھتے ہوئے کہ لوگوں کے وفور جذبات اور کرداری نقائص تاریخی طور پر معاشرتی حوالے سے منظم ہونے میں پیوست تھے جو بعد ازاں عدم مساوات کو برقرار رکھنے کے لیے زیادہ سے زیادہ قوانین کا نفاذ کرے گا (123)۔ روسو کے خیال میں قانون کی حقیقی نوعیت لائیکل طور پر عدم مساوات سے جڑی ہوئی تھی جو اولین سماجی تشکیل کے حوالے سے ملکیتی تعلقات سے ظہور میں آتی تھی (124)۔ ایک دوسری جگہ روسو نے قانون کا نقاب نوح ڈالا اور اس ادارے کو براہ راست نجی ملکیت سے جوڑ دیا (125)۔ عدم مساوات اور سماجی و معاشی عدم توازن پر ایک پر جوش بیان میں بغیر امتناع، نفاست یا پروا کئے بغیر رائج سماجی نظام کو سخت برا بھلا کہا (126)۔ فہم و فرست کے اس اہم مرحلے پر آ کر یعنی یہ کہ تاریخ کا ارتقاء عدم مساوات میں اضافہ کرتا ہے، روسو سوال کرتا ہے: ”تب پھر کیا کرنا چاہیے (127)؟ کیا معاشروں کو مکمل طور پر ختم کر دینا چاہیے؟

کیا میرا اور تیرا [یعنی ملکیت] کو ملیا میٹ کر دینا چاہئے اور ایک بار جنگلوں کا رخ کر کے ریچھوں کے درمیان رہنا چاہئے؟ اس کا جواب روس نے زوردار (11) نہیں میں دیا تھا۔

### (iii) آزادی قانون کی حکمرانی اور ریاست:

روسو کے فہم کے مطابق ہدف یہ نہیں تھا کہ نجی ملکیت میں خلل ڈالا جائے بلکہ اس کا مقصد ایسی حکومت کی تشکیل تھا جو نجی ملکیت کے تمام تضادات دور کرے اور اس طرح عدم مساوات کا خاتمہ کرے۔ روسو نے اساسی معاشی مسائل کے لیے سیاسی حل پیش کیا: ایسی حکومت قائم کرنا جو لوگوں کی Genaral will کا اظہار کرے اور نجی افراد کی ”خصوصی خواہش“ سے موثر طور پر تبدیل کر دے۔ سول اور سیاسی سوسائٹی کا مقصد اور منطقی جواز ایسا ہونا چاہیے کہ وہ ”ہر شریک کی ذات اور اشیاء کے تحفظ اور حفاظت کی طاقت کو کام میں لائے گی اور یہ کام وہ اس طرح کرے گی کہ ان میں ہر ایک سب کے ساتھ متحد بھی رہے گا اور پھر بھی خود کا وفادار رہتے ہوئے پہلے کی طرح آزاد بھی رہے گا (128)۔“ اس طرح رائے عامہ کا مطلب کچھ یوں ہوگا:

”ہم میں سے ہر ایک اپنی ذات اور اپنی تمام طاقت رائے عامہ کی اعلیٰ ہدایت کے تحت یکجا کرے گا اور ہم اپنے مشترکہ ادارے کی حیثیت میں ہر رکن کا کل کے ایک ناقابل تقسیم حصے کے طور پر استقبال کریں گے (129)۔“ جبکہ ہابس، سول سوسائٹی کے سماجی معاہدے کو توڑنے کا وسیلہ بنا اور لوگوں کو ریاست کا محکوم بنا دیا تھا (130) روسو نے حکومت کے سامنے اطاعت گزار کی مذمت کی (131)۔ روسو نے ہابس اور دیگر قدیم نظریہ دانوں پر اپنی تنقید میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے جنہوں نے اس نظریے کی تائید کی تھی جس کے ذریعے انسانوں نے اپنی فطری آزادیوں کو حکمرانوں کے سپرد کر دیا تھا۔ یہ دلیل کہ فرد کی آزادی بالکل اسی طرح حکمران کو منتقل کی جاسکتی ہے جس طرح ملکیت منتقل کی جاتی ہے، روسو نے اس دلیل کو مسترد کر دیا جو اس خیال کی حامی ہے کہ آزادی چونکہ ”فطرت کا ایک ناگزیر تحفہ“ ہے لہذا کسی معاہدے کی توثیق کے ذریعے چھینا نہیں جاسکتا اور ایسا کرنا دراصل خود انسان اور فطرت کی نفی ہوگی (132)۔ اس لیے تمام خود مختاری چونکہ لاینفک ہے لہذا نظام حکومت بھی جو حکومتی اہلکاروں کے حوالے سے منصب کا نظام اور شہریوں کے حوالے سے براہ راست جمہوریت جہاں ہر شہری کو لازمی طور پر قانون سازی کے لیے اپنی مثبت رضا مندی دینا ہوگی (133)۔ اس طرح ہابس کے نقطہ نظر سے فرد کا قومی ذاتی مفاد

ریاست کی خواہش کے برابر قرار دیا گیا تھا جبکہ روسو کے خیال میں ریاست وہ ہے جو فرد کے قومی خواہش کو تسلیم کرتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں، ہاں کے خیال میں ریاست کو رضامندی دینا لازمی قرار دینے کے لیے ضروری تھا کہ قانون کی حکمرانی یا حکومت تشکیل دی جائے، جبکہ روسو کا خیال تھا کہ حکومت کو جمہوری انداز میں قائم کیا جائے، جس کی اساس قانونی ریاست پر ہو اور جو قانون کی حکمرانی پر آئینی طور پر مبنی ہو۔

قانون کی حکمرانی اور ”رائے عامہ“ پر قائم کردہ سوسائٹی کے لیے اس کی اہمیت پر تبصرہ (134) کرتے ہوئے روسو نے کہا کہ یہ صرف ملکیت، زندگی اور آزادی کی تحفظ کی وجہ سے ہے کہ افراد سول سوسائٹی تشکیل دیتے ہیں۔ لیکن جب کوئی سوسائٹی رائے عامہ پر مشتمل ہو تو ہم فرد کی آزادی کی ضمانت کیسے دے سکتے ہیں اور بیک وقت اسے رائے عامہ کے سامنے سرنگوں ہونے پر کیسے مجبور کر سکتے ہیں جہاں کوئی فرد اپنی ملکیت کا مالک نہ رہ گیا ہو؟ اس کا جواب روسو کے مطابق قانون کی حکمرانی میں موجود ہے۔ موٹیسکیو کی طرح روسو نے بھی قانون کی حکمرانی اور صرف اور صرف قانون کے ذریعے شہری حکومت کے نظام کو انتہائی اہمیت دی تھی (135)۔ چونکہ تمام قوانین کی توثیق شہریوں کے ذریعے ہونا ہے لہذا ایسا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا کہ قوانین کی مالک حکومت ہے گو کہ وہ اس کی ضامن ضرور ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ قانون کی حکمرانی کو نجی ملکیت کا تحفظ کرنا چاہئے کیونکہ یہ ”شہریت کے تمام حقوق کا انتہائی مقدس حق ہے حتیٰ کہ خود آزادی سے بعض حوالوں سے زیادہ اہم ہے..... اور سول سوسائٹی کی حقیقی بنیاد ہے (136)۔“

#### V اختتامی رائے:

روسو کے سماجی معاہدے کا مرکزی نکتہ ہے اور قانون کی حکمرانی کا مفہوم اس بنیادی حق کا دفاع کرنا ہے۔ اس کا مزید کہنا تھا کہ تمام حکومتوں کا فرض ہے کہ قانون کی ضمانت فراہم کریں اور اس کا اس طرح اطلاق کریں کہ ”ہر شخص کے لیے یہ ناممکن بن جائے کہ وہ خود کو قانون سے بالاتر بنائے (137)“ اور امیر اور غریب دونوں باہمی فرائض ادا کریں۔ اس طرح، جبکہ حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ اس امر کو یقینی بنائے کہ تمام قوانین رائے عامہ سے مطابقت رکھتے ہوں تو دوسری جانب تمام شہریوں کا بھی فرض ہے کہ وہ قانون کا احترام کریں کیونکہ قانون کا احترام کرنا اولین قانون ہے (138)۔ اس طرح کے حالات کو یقینی بنانے کے لیے روسو اختیارات کی تقسیم کی

وکالت کرتا ہے (زیادہ تر مونیسکیو کی طرح) لیکن اس سے بھی آگے بڑھ کر وہ حکومتی اہلکاروں کو افسر شاہی کا درجہ دینے کی بات کرتا ہے اور مجسٹریسی کو ”کمیشن“ یا ملازمت تک محدود کرنے کا حامی ہے۔ بجائے اس کے کہ یہ ادارہ مراعات یا وراثت کی بنیاد پر قائم ہو (139)۔

اس وقت روسو نے اپنی ریاست کو سول سوسائٹی میں موجود تضادات کے حل کے طور پر پیش کیا۔ تاہم، نجی ملکیت کے کمیونٹی کے ساتھ مسائل حل کرنے کی اس کوششوں کے باوجود ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ان دونوں میں مفاہمت پیدا نہیں کر سکا تھا۔ ایک جانب روسو وہ پہلا روشن خیال فلسفی تھا جس نے نجی ملکیت میں موجود تضادات دریافت کیے اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی عدم مساوات کی گرفت کی۔ دوسری جانب وہ ان ہی اداروں کے گرد سماجی اور سیاسی عمارت تعمیر کرنے کی کوشش کر رہا تھا جن کو اس نے تنقید کا نشانہ بنایا تھا۔ اس صورتحال کی اصلاح کے لیے روسو نے نصاب کی مقدار کے ساتھ بڑھتا ہوا ٹیکس لگانے اور دولت کی تقسیم نو (لاک اور مونیسکیو کی طرح) کی بات اس بنیاد پر کی کہ ریاست امیروں کے لامحدود اثاثہ جات کے لیے طاقت ور تحفظ فراہم کرتی ہے چونکہ اکثر فوائد زیادہ امیر طبقات کے لیے ہیں (140) لہذا سرکاری انتظامی امور کی لاگت میں ٹیکس اس طرح لگایا جائے جس میں امیر اور غریب کی درمیان حقیقی سماجی عدم مساوات کا خیال رکھا جائے (141)۔

### ایف۔ آدم اسمتھ (1723-1790)

#### (i) اسمتھ کی آزادی کی تلقین کی بھونڈی نقالی کا پول کھولنا:

آدم اسمتھ کا حقیقتاً ایسے سیاسی فلسفیوں میں شمار ہوتا ہے جن کے الفاظ کو سب سے زیادہ غلط معنی پہنائے گئے ہیں۔ اسے آزاد منڈی کے نظریہ دان اور آزاد تجارت کے دلیر محرک ذاتی مفاد اور تجارتی طبقات کی نفس پرستی کے حوالے سے اس کی تصویر کشی کی گئی ہے۔ کوئی اور بات حقیقت سے اتنی دور نہیں ہو سکتی۔ لہذا ابتدا میں ہی ہمیں چاہئے کہ ہم اپنے دانشورانہ تصور سے اسمتھ کے بارے میں اس عامیانہ خیال کو پوری طاقت سے نکال باہر کریں۔

اسمتھ مکمل طور پر ایک اخلاقی فلسفی تھا۔ اپنے پیش رو ہابس، لاک اور روسو کی طرح اس کی پوری زندگی کی جدوجہد انسانی نفس پرستی اور ذاتی مفاد کو ایثار پسندی اور کمیونٹی کے عمومی مفاد کے

ساتھ ہم آہنگ کرنے کے طریقے دریافت کرنے کے لیے وقف تھی۔ اس مقصد کے حوالے سے اسمتھ اس حقیقت سے ہر وقت آگاہ رہتا تھا کہ انسان بنیادی طور پر برابر ہیں اور ان کے درمیان عدم مساوات سماجی اور معاشی قوتوں کا نتیجہ ہے وہ یہ بھی سمجھتا تھا کہ عدم مساوات محنت کی تقسیم کی فطرت میں شامل ہے (142)۔ چنانچہ اسمتھ کے خیال میں سیاسی معاشیات کا ہدف (اور بطور متبادل اخلاقی فلسفے کا) ایک ایسا نظام تھا جس میں ”ہمہ گیر دولت مندی جو خود کو عوام کے سب سے نچلے حصے تک وسعت دیتی ہے“ اور ایک ”عمومی کثرت“ پیدا کرتی ہے جو ”سوسائٹی کے تمام مختلف طبقات کے ذریعے پھیلاؤ اختیار کرتی ہے (143)۔“

اسمتھ کے ذہن میں ایک دولت مند سوسائٹی کا تصور ان لوگوں کے لیے نہیں پیش کیا تھا جو پہلے ہی بڑی دولت اور خوش حالی کے مالک تھے (جیسے تاجر/صنعت کار اور زمین کے مالکان) بلکہ اس نے یہ تصور محنت پر گزارہ کرنے والے غریبوں کے لیے پیش کیا تھا۔ (1776 میں شائع ہونے والی تصنیف) ”قوموں کی دولت“ میں وہ پُر زور انداز میں سوال کرتا ہے: کیا یہ نجلی سطح کے لوگوں کے حالات میں بہتری ہے جسے قابل امتیاز سمجھا جائے یا سوسائٹی کے لیے زحمت؟ اور واضح طور پر جواب فراہم کرتا ہے:

”پہلی نظر میں اس کا جواب بالکل صاف ہے۔ ملازمین، محنت کش اور مختلف طرح کے کام کرنے والے، ہر عظیم سیاسی سوسائٹی کا کہیں بڑا حصہ تشکیل دیتے ہیں۔ لیکن جو شے زیادہ بڑے حصے کے حالات میں بہتری لاتی ہے اسے مجموعی طور پر سوسائٹی کے لیے عذاب نہیں سمجھا جاسکتا۔ کوئی ایسی سوسائٹی یقیناً کامیاب اور خوش باش قرار نہیں دی جاسکتی جس کی اکثریت غریب اور بد حال ہو۔ اس کے بجائے عدل یہ ہے کہ جو سب کو خوراک، لباس اور رہائش فراہم کرتے ہیں انہیں اپنی محنت کی پیداوار میں اتنا حصہ ملنا چاہیے کہ وہ بہتر خوراک، لباس اور رہائش حاصل کر سکیں (144)۔“

روسو کے طرح (اور روسو کے مقابلے میں کہیں زیادہ ذکاوت کے ساتھ) اسمتھ نے سوسائٹی کی اس طبقاتی تقسیم کو واضح طور پر سمجھ لیا تھا جس میں غریب محنت کرنے والے جبری نا

برابری کے تحت مشقت کرتے تھے، امیر تر طبقات کو اپنی محنت سے دولت مہیا کرتے تھے اور انسانی سوسائٹی کا پورا بوجھ اپنے کاندھوں پر اٹھائے رہتے۔ پھر بھی روسو کی طرح، اسمتھ نے تسلیم کیا کہ غریب جو سوسائٹی سے طلب کرنے کا سب سے زیادہ کا حق دار ہے اسے سب سے کم حصہ ملتا ہے (145)۔ واضح طور پر دیکھا کہ سوسائٹی ”تین بڑے نظاموں“ میں تقسیم تھی۔ زمیندار، تاجر/صنعت کار اور مزدور۔ تاہم، اسمتھ کے اخلاقی فلسفے کے مختصر جائزے کے بعد ہم اس بحث پر واپس آئیں گے جس میں اس نے اپنا انسانی ہمدردی کا اصول وضع کیا تھا جو اسمتھ کے عدل، طبقات اور ریاست کے نظریے کو سمجھنے کی کلید ہے۔

## (ii) غیر جانبدار ریاست:

اسمتھ کا فلسفہ اخلاق اس کی ابتدائی تصنیف، اخلاقی جذبے کا نظریہ (شائع کردہ 1759) میں تشکیل دیا گیا تھا اس تصنیف میں منجملہ دیگر باتوں کے فرد کے اخلاقی مقاصد کے اصولوں کی تشریح کی گئی ہے اور یہ دیکھا گیا ہے کہ یہ اصول انسان کی سماجی زندگی کے دیگر شعبوں سے کس طرح متعلق ہیں۔ فطری ریاست کے (ہائس، لاک اور روسو کے) نظریوں کو مسترد کرتے ہوئے اسمتھ انسانوں کو فطری طور پر رحمدل پاتا ہے: ”انسان کو چاہیے جتنا خود غرض فرض کر لیا جائے، اس کی فطرت میں واضح طور پر کچھ اصول موجود رہتے ہیں۔ جو دوسروں کی خوش حالی سے دلچسپی رکھتا ہے اور ان کی خوشی کو ضروری سمجھتا ہے، گو کہ اس سے انہیں کچھ حاصل نہیں ہوتا سوائے ایسا دیکھ کر لطف اندوز ہونے کے (146)۔“ ایسا اس لیے ہے کیونکہ انسان مسلسل ایک دوسرے کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں اور اپنے عمل کی دوسروں سے منظوری اور تائید چاہتے ہیں۔ اسمتھ کا خیال ہے کہ جو اصول ذاتی مفاد کو عوامی بھلائی سے جوڑتا ہے وہ انسان کی ہمدردی کی استعداد ہے جو خود اصلاحی انداز میں عمل کرتی ہیں۔ اس طرح ہم اپنے ساتھیوں سے منظوری کی جستجو میں اپنے رویوں میں مسلسل رد و بدل کرتے ہیں تاکہ اپنے ساتھیوں سے اپنے عمل کے لیے توثیق حاصل کر سکیں۔ اس وجہ سے ”غیر جانبدار ناظر“ کا تصور ابھرتا ہے جو ذات کا ایک تصوراتی / مثالی خاکہ ہے جو اس کے ساتھیوں کے ساتھ اس کے تعامل کے حوالے سے ہر فرد کے ضمیر، جج، ثالث کے طور پر عمل کرتا ہے۔ جو مجرمانہ سلوک کا خیال جس نے اسمتھ کے فلسفہ قانون کی بنیاد رکھی وہ اسی مجرمانہ سلوک کی تصور اور مثالی غیر جانبدار ناظر کے اصول پر مبنی تھا۔ چنانچہ جب کوئی شخص مجرمانہ سلوک کا شکار

ہوتا ہے تو یہ صرف ایک غیر جانبدار ناظر کے نقطہ نظر سے ہوتا ہے جو مذکورہ مجرمانہ سلوک کے جواب میں منصفانہ سزا کا تعین کرتا ہے۔ تاہم اسمتھ ہمیں انتباہ کرتا ہے کہ ہمدردی بطور اصول صرف اخلاقی فیصلے کے طور پر مفید ہے ”جب انسانوں کے درمیان کم اختلافات یا امتیازات پائے جاتے ہوں (147)۔“ لہذا اسمتھ کے خیال میں معاشرے میں شدید عدم مساوات سوسائٹی کے لوگوں کے درمیان ہمدردی کے بندھنوں کو کم یا وسیع کرنے کا باعث ہوگی اور بے انصافی اور بالآخر سوسائٹی کی تباہی پر منتج ہوگی۔ ہمدردی اور غیر جانبدار ناظر کے تصور پر اسمتھ اپنا ’دانا اور نیک‘ قانون ساز/مدبر کا تصور وضع کرتا ہے اور وہ تجویز کرتا ہے کہ وہ ریاست کا انتظام سنبھالے اس پر ہم بعد میں بات کریں گے۔

### (iii) قانون، حکومت اور ملکیت کے درمیان تعلق:

ملکیت، قانون اور ریاست کے حوالے سے اسمتھ کے نظریے پر ایک بار پھر واپس آتے ہیں۔ اسمتھ پر یہ بات واضح تھی کہ مثبت قانون نہ صرف بادشاہ کی حاکمیت کا معاملہ نہیں بلکہ ایک پیچیدہ مظہر ہے جو سوسائٹی کے طرز معیشت کے ساتھ پیوستہ ہے۔ گلاسگو میں اپنے شاگردوں کو دیئے گئے اسمتھ کے فلسفہ قانون پر لیکچرز سے ایک مشہور اقتباس میں کہا گیا ہے کہ: ”ملکیت اور سول حکومت ایک دوسرے پر بہت زیادہ انحصار کرتی ہیں۔ ملکیت کا تحفظ اور اثاثے کی عدم مساوات نے سب سے پہلے اس کی تشکیل کی اور ملکیت کی نوعیت سے ہمیشہ طرز حکومت تبدیل ہوتی رہے گی..... جب تک ملکیت نہ ہوگی اس وقت تک حکومت بھی نہیں ہو سکتی جس کا آخری نتیجہ دولت کی حفاظت کرنا اور امیر کو غریب سے تحفظ فراہم کرنا ہوتا ہے“ (148)۔ اسمتھ انصاف کا ایک ارتقائی نظریہ پیش کرتا ہے جو قانون اور معاشیات پر مبنی تھا ایک ایسا نظریہ جس کی جڑیں جواز یا عقلیت پسندی کے بجائے تاریخ میں پیوست تھیں۔ اسمتھ نے چار واضح ریاستوں یا ادوار کے ذریعے ملکیت اور قوانین کے ظہور اور ترقی کی تشریح کی تھی جن سے نوع انسان گزرتی ہے۔ پہلا شکاریوں کا دور، دوسرا چرواہوں کا دور، تیسرا زراعت کا دور اور چوتھا تجارت کا دور (149)۔ یہ مارکس نہیں بلکہ اسمتھ تھا جس نے حکومت کی اقسام (قانون اور ریاست) کی شناخت کی اور یہ کہا کہ ملکیت سماجی اداروں کے طور پر ناقابل تقسیم ہے (150)۔

اس بات پر یقین کرنے کا حتمی جواز موجود ہے کہ اسمتھ روسو کے نظریہ عدم مساوات سے

متاثر تھا۔ تاہم، اسمتھ نے ان معنوں میں زیادہ کام کیا کہ اس نے فلسفہ قانون کے نظریے کو آگے بڑھایا، جو ملکیت کے ادارے پر مبنی ہے (151)۔ اس طرح نہ صرف حق ملکیت کا تصور پیدا ہوتا ہے بلکہ اس کے ساتھ لوگوں کے درمیان 'ماتحتی' اور 'عہدوں کا امتیاز' بھی جنم لیتا ہے۔ جہاں تک انصاف کا تصور ہے تو اسمتھ کے ذہن میں یہ نقطہ واضح تھا کہ انصاف ایک 'منفی نعمت' ہے ان معنوں میں کہ انصاف لوگوں کو صرف اپنے پڑوسیوں کو نقصان پہنچانے سے باز رکھ سکتا ہے۔ عدل کے کردار کو مثبت عمل سے منسوب نہ کر کے اسمتھ کا کہنا تھا کہ ایک 'فرد جو بے شکل کسی شخص یا ریاست یا اپنے ہمسائے کی سادگی کی خلاف ورزی کرنے سے بچا ہو وہ یقیناً بہت معمولی مثبت فضیلت کا حامل ہے۔ وہ بہر حال، خصوصی طور پر انصاف کے اصولوں کی پاسداری کرتا ہے اور ہر وہ کام کرتا ہے جو اس کی برابری کرنے والے اعلیٰ اصول اسے کرنے پر مجبور کرتے ہیں یا جو اسے ایسا نہ کرنے پر سزا دے سکتے ہیں۔ ہم اکثر خاموش بیٹھ کر اور کچھ نہ کر کے انصاف کے تمام اصولوں پر پورا اتر سکتے ہیں (152)۔' اسمتھ نے ملکیت، عدل اور قانون کی حکمرانی کے درمیان گہرے تعلق کا ادراک کیا جو اس کے خیال میں عدل محض ایک 'منفی نعمت' ہے۔ ایک ایسا رجعی عمل جو صرف اس وقت حرکت میں آتا ہے جب کسی صاحب جائیداد کو نقصان پہنچا ہو۔ یہاں نمایاں تضاد موجود ہے؛ چونکہ ایک ایسی سوسائٹی میں جو دولت کی شدید عدم مساوات سے واضح طور پر متاثر تھی، انصاف صرف صاحب جائیداد لوگ ہی حاصل کر سکتے تھے۔ چنانچہ ایک ایسی سوسائٹی جو قانون کے تحت ہر شخص کو 'رسمی' برابری مرحمت کرتی ہے وہاں مساوات بالکل نہیں ہوتی بلکہ عدم مساوات برقرار رکھنے کا حق موجود ہوتا ہے۔

اسمٹھ مزید وضاحت سے بیان کرتا ہے کہ گلہ بانوں کے دور میں جب زمین اور قابل انتقال جائیداد کی ملکیت پیدا ہوتی ہے اور اس طرح ریاست کی شکل سامنے آتی ہے تو یہ عمل جاگیردارانہ یا زرعی عہد میں بدل جاتا ہے فلسفہ قانون پر اپنے خطبات میں جاگیرداریت کی ترقی، اس کے زوال کے اسباب اور نتیجتاً بورژوازی کے ظہور کی تفصیلی تاریخی روئیداد بیان کرتا ہے۔ وہ مشاہدہ کرتا ہے کہ جاگیرداری کے ابتدائی مراحل میں زمین پر تصرف کی مبادی ضروری اور لازمی طور پر متعلقین کی ذاتی خدمات پر مبنی تھی اور اس کے عوض اس دور کا نواب اسے تحفظ اور جائز قرار دیتا تھا۔ جاگیرداری معاشیات تقاضہ کرتی ہے کہ زمیندار ملازمین کی تعداد بڑھائے۔ تاہم،

تجارت اور صنعت جاگیردار کو اس کی زمین کی زائد پیداوار کی نکاسی کے لیے ایک نیا راستہ فراہم کرتی ہے، یعنی سامان قیش کی خریداری (153)۔ جب ذوق عیاشی بڑھتا ہے اور مالی وسائل کا رخ ادھر موڑ دیا جاتا ہے تو بتدریج ایک ذاتی انحصاریت رقم کی ادائیگیوں اور معاوضہ خدمت کو راہ فراہم کرتی ہے۔ سماجی تعلقات کی اس نوع کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ قانون میں تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں جو معاہداتی تعلقات اور خاص طور پر جائیداد کو قابل انتقال بنانے کی تحریک پیدا کرتی ہے۔ یہ عمل یقینی طور پر ایک تجارتی سوسائٹی میں مضبوط ہوتا ہے۔ اس مختصر سروے کا مقصد اس طریقے پر روشنی ڈالنا ہے جس کے تحت اسمتھ نے قوانین اور قانونی اداروں کا معاشیات کے ایک خلقی جز کے طور پر مشاہدہ کیا تھا۔ ایسا کرتے ہوئے اسمتھ ظاہر کرتا ہے کہ ریاست کی شکلوں کا تعلق بالآخر ملکیتی تعلقات سے ہوتا ہے؛ ”سول حکومت“ جائیداد کی حفاظت کے لیے قائم کی جاتا ہے، دراصل اسے غریبوں کے خلاف امیروں کے دفاع کے لیے قائم کیا جاتا ہے یا ان لوگوں کے لیے جو جائیداد کے مالک ہوتے ہیں اور ان کے خلاف جن کے پاس کوئی جائیداد نہیں ہوتی (154)۔“ اسمتھ ظاہر کرتا ہے کہ تاریخ میں عدل کا نظام کبھی مفت دادگری نہیں کرتا۔ جاگیرداری عہد میں یہ بادشاہ اور جائیداد یافتہ امرا کے لیے ایک اہم محصولات کا ذریعہ تھا۔ حقیقتاً عدل کے تصورات بہت حد تک اس امر پر بدلتے رہتے تھے کہ اپنا آخری مقصد حاصل کرنے کے لیے کسی کے تصرف میں کتنی جائیداد ہے اور اس نے اسمتھ کو مجبور کیا کہ وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ ’امیر‘ خاص طور پر اس نظام مراتب کی حمایت کرنے میں لازمی طور پر دلچسپی رکھتے ہیں جو ان کے ذاتی مفادات کو محفوظ بنا سکتا ہے۔ اسمتھ کے لیے نجی ملکیت، قانون اور ریاست کے تصورات نے اسے تجارتی سوسائٹی میں طبقات کی تقسیم کی تحقیق کرنے کے لیے رہنمائی فراہم کی۔

#### (iv) سول سوسائٹی، سماجی طبقات اور ریاست:

جیسا کہ اوپر نشاندہی کی گئی ہے، اسمتھ نے سوسائٹی کو تین بڑے نظاموں یا طبقات میں بٹا ہوا دیکھا تھا، ہر ایک اپنی دولت محنت کی پیداوار سے حاصل کر رہا ہے جس نے تمام قدر کا عالمی پیمانہ مرتب کیا ہے اس کے مطابق:

”بطور ثبوت یہ ظاہر ہوتا ہے کہ محنت واحد ہمہ گیر ہے نیز قدر کا واحد درست پیمانہ یا واحد معیار جس کے ذریعے ہم ہر وقت اور ہر جگہ مختلف

اشیاء تجارت کی قدر کا موازنہ کر سکتے ہیں (155)۔“ وہ مزید (156) کہتا ہے کہ (157) آمدنی کا مادی ذریعہ یا ہر طبقے کی پس پشت دولت کچھ اس طرح ہے: مزدوروں کا، محنت کی تنخواہ، زمیندار کا، زمین کا کرایہ اور تاجروں/صنعت کاروں کا، فروخت کردہ مال کا منافع (158)۔ سوسائٹی کی تمام دولت ان تین بڑے طبقات کے درمیان تقسیم کی جاتی ہے (159)۔ بعد ازاں، اسمتھ نے یکے بعد دیگرے ہر طبقے کا تجزیہ اور موازنہ کیا تا کہ ان طبقات کی بنیادی سماجی خصوصیات کو سامنے لایا جاسکے اور زیادہ اہم طور پر اس امر کا اندازہ لگایا جائے کہ ہر طبقہ سوسائٹی کے ”عمومی مفاد“ کی لیے کتنا حصہ ادا کرتا ہے۔ اسمتھ کی سیاسی معاشیات کا مقصد تھا (i) لوگوں کے لیے وافر مقدار میں محصولات یا ذریعہ معاش فراہم کرنا، اور (ii) عوامی خدمات کے لیے ریاست یا دولت مشترکہ کو کافی محصولات یا عوام کو گزراوقات فراہم کرنا۔“ عمومی مفاد کو سمجھنا جو ایک مدبر یا قانون ساز کی مہارت ہوتی ہے جس کا مقصد ہوتا ہے ”عوام اور ریاست دونوں کو مالا مال کرنا (160)“۔ تاہم بالآخر جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، اسمتھ کے خیال میں سیاسی معاشیات کا مطلب یہ ہے کہ ”ایسی ہمہ گیر آسائش فراہم کی جائے جو خود کو لوگوں کی انتہائی پچی سطح تک وسعت دے اور اور ایک عام فراوانی، مہیا کی جائے جو سوسائٹی کے تمام مختلف طبقات تک پھیل جائے۔“

زمیندار طبقہ زمین کے بہت بڑے حصے پر قابض تھا اور اس کے کرائے کو اپنی آمدنی کا ذریعہ بناتا تھا۔ اسمتھ نے مشاہدہ کیا کہ جاگیردارانہ عہد کے دوران زمین مالکان کا کام ریاستی اور دفاعی کردار ادا کرنا تھا لیکن ایک تجارتی سوسائٹی میں یہ کردار کارآمد نہیں رہا تھا۔ اس طبقے کی کرداری خصوصیات کے حوالے سے اسمتھ نے مثالی دیہی اشرافیہ کو کاہل اور بے عمل شخص کے طور پر بیان کیا تھا جو ذاتی عیاشی میں غرق تھا اور کسی بھی طرح کی عمومی فلاح سے لاتعلق تھا (161)۔ اسمتھ کے خیال میں یہ طبقہ مالیاتی خسارے کے ساتھ عمومی مفاد کے تحفظ کے قابل

نہیں ہے اور اسمتھ نے فوری طور پر عمومی مفاد کے لیے ان کے حصے کو منہا کر دیا۔ زیر بحث دوسرے طبقہ تاجروں/صنعت کاروں کا ہے جس کی خصوصیات میں انا پرستی اور سخت ناپسندیدہ ذاتی مفاد مادی عنصر ہے۔ گو کہ ساتھ ہی یہ طبقہ انتہائی پُر عزم اور اختراعی صلاحیت کا حامل ہے۔ تاہم، تاجروں اور صنعت کاروں کے انفرادی اور اجتماعی مفادات براہ راست عمومی مفاد کے خلاف تھے۔ تجارت یا صنعت کی کسی بھی خاص شاخ میں..... خوردہ فروش کا مفاد بعض صورتوں میں عوامی مفاد سے ہمیشہ مختلف حتیٰ کہ خلاف ہوتا ہے (162)۔“ تاجروں کے لاتعداد عیوب عمومی مفاد پر بڑے اثرات مرتب کرتے ہیں۔

(i) اجارہ داری قائم کرنے کی ان کی خواہش محنت اور پیداواریت کم تعین منافع زیادہ رکھتی ہے۔ (ii) اجرت کو بسر اوقات کی سطح سے کم تر رکھنے کی ان کی خواہش سوسائٹی کے سب سے بڑے طبقے کو مطیع بنانا تھا اور (iii) معاشی نمو اور ترقی میں محصول اور تجارتی رکاوٹیں کھڑی کرنا۔ بہر حال سوسائٹی میں یہ طبقہ انتہائی طاقت ور ہے اور اس امر کو یقینی بناتا ہے کہ ریاست کی قانون سازی اور انتظامیہ ان کے مفاد کو اولین درجہ دے۔ اس حوالے سے اسمتھ اپنے مثالی سیاستدانوں یا قانون سازوں کو اس طبقے کی جانب سے قانون سازی کی تجاویز سے ہوشیار رہنے کا انتباہ کرتا ہے کیونکہ اس نوع کی کوئی تجویز عمومی مفاد کی قیمت پر اس طبقے کے مخصوص مفاد کو فروغ دینے کی پابند ہوتی ہے (163)۔ درحقیقت اسمتھ کی کتاب ویلتھ آف نیشنز کا اصل موضوع کاروباری ذہنیت کا شدید تنقیدی جائزہ لینا ہے جس کے نتیجے میں اس طبقے کو بھی ریاستی امور کے اور عمومی مفاد کا تحفظ کرنے کے حوالے سے قابل اعتماد نہیں سمجھا جاسکتا۔

حالانکہ اسمتھ مزدور طبقے کے لیے بہت ہمدردی رکھتا تھا، اس نے سوسائٹی کی تقسیم محنت اور طبقات پر مبنی نظام کی وجہ سے سوسائٹی میں ان کی وجود کو خوفناک طور پر،‘‘ناکارہ کردہ اور مسخ شدہ‘‘ پایا اس کے مطابق تقسیم محنت کی ترقی میں، محنت کر کے زندگی بسر کرنے والوں کو ایک بہت بڑے حصے کی ملازمت چند بہت معمولی کاموں تک محدود رکھی جاتی ہے۔ آزادانہ طور پر ایک یا دو کے لیے..... اور عمومی طور پر اتنا بے وقوف اور لاعلم جتنا کسی انسانی مخلوق کے لیے ہونا ممکن ہے۔ اس کی ذہنی بے حسی اسے نہ صرف لطف اندوز ہونے یا کسی معقول گفتگو میں حصہ لینے کے قابل نہیں چھوڑتی بلکہ وہ کسی وسیع القلب باوقار‘‘گداز جذبات‘‘ کا تصور بھی نہیں کر سکتا اور نتیجے کے طور پر نجی

زندگی کے معمول کے فرائض کے حوالے سے درست فیصلہ نہیں کر سکتا۔ ”اپنے ملک کے دور رس اور بڑے مفادات کی قدرو قیمت کا اندازہ لگانے کا اہل بھی نہیں رہتا..... اس کی غیر متحرک زندگی کی یکسانیت اس کی ذہنی جرأت کو فطری طور پر مسخ کر دیتی ہے اور ایک فوجی کی بے قاعدہ بے یقین اور مہم جو زندگی سے قابل نفرت موافقت پیدا کر دیتی ہے۔ یہ اس کی جسمانی سرگرمی کو بھی مسخ کر دیتی ہے اور جس ملازمت کے لیے اس کی پرورش کی گئی ہوتی ہے اس کے مقابلے میں کسی اور ملازمت میں پُر جوش اور اور مستقل مزاجی کے ساتھ اپنی طاقت بروئے کار لانے کے قابل نہیں رہنے دیتی۔ اس کے اپنے مخصوص شعبے میں اس کی چابکدستی اس طور پر اس کی دانش ورانہ سماجی اور عسکری صفات کی قیمت پر حاصل کردہ نظر آتی ہے (164)۔“ لہذا اسمتھ نے پیش بینی کی کہ یہ صورتحال زیادہ دیر تک نہیں چل سکتی کیونکہ تجارتی سوسائٹی مزید معاشی نمو کی جانب رجحان رکھتی ہے: ”ہر اصلاح کردہ مہذب سوسائٹی میں یہ صورتحال ہوتی ہے جس میں غریب مزدور اور لوگوں کی بڑی تعداد متاثر ہوتی ہے کہ حکومت اسے روکنے کی زحمت گوارا نہیں کرتی۔“

اس بات کو ذہن میں رکھ کر اسمتھ نے ریاست اور ایک مثالی تجارتی سوسائٹی کی سیاسی معاشیات کا یہ نظریہ پیش کیا تھا۔

#### (v) نادیدہ ہاتھ:

ہم منطقی طور پر ثابت کر چکے ہیں کہ ملکیت، قانون اور ریاست پر اسمتھ کا نقطہ نظریہ ہے کہ سول حکومت کا اولین مقصد جائیداد کا تحفظ ہے تاکہ غریب کے مقابلے میں امیر کا دفاع کیا جائے اور صورتحال کو جوں کا توں رکھا جائے اور اسے دوام بخشا جائے۔ حالانکہ ایک تجارتی سوسائٹی میں ریاست کو تاجرانہ تعصبات اور برائیوں کے ذریعے ہر سطح پر اپنی مرضی کے مطابق بنایا جاتا ہے، بورژوازی نظام کی کلیدی پیش رفتوں کے ذریعے ان تمام مراعات اور انحصار کے بندھنوں کو تباہ کرنا تھا، جو جاگیردارانہ سماج کی نشانیاں تھیں۔ اسمتھ کی نظر میں تجارتی سوسائٹی کی بہت سی ”تکلیف دہ باتوں“ کے باوجود اس جاگیردارانہ نظام پر یہ ایک عظیم بہتری تھی جہاں عدم مساوات بدترین صورت میں موجود تھی۔ یہ محنت کی آزادی اور اس کی دریافت ہے کہ محنت تمام قدر کا آفاقی پیمانہ ہے جو اسمتھ کے ریاست اور سیاسی معاشیات کے نظریے کی کلید ہے۔ اسمتھ نے محنت کی قدر کی مدح سرائی ان الفاظ میں کی تھی: ”ہر قوم کی سالانہ محنت وہ رقم ہے جو اسے زندگی کی تمام ضروریات

اور آسانیاں فراہم کرتی ہے (165)۔ لہذا، سیاسی معاشیات کا مقصد اور ریاست کا کردار محنت کے عظیم امکانات کو آزاد کرنا اور اس کو تاجرانہ سوسائٹی کی طرح محدود نہ کرنا ہے (166)۔ تبادلے کی انسانی رجحان کے ساتھ محنت کے فطری تعلق پر اسمتھ کی کتاب ’قوموں کا سرمایہ‘ سے ’اونی کوٹ‘ کا ایک مشہور اقتباس کا حوالہ مفید ہے (166)۔ اس اقتباس میں اسمتھ واضح کرتا ہے کہ محنت کی باہم پیوستگی کی وسعت اتھاہ ہے اور لوگ اس حقیقت کو جانے بغیر کرتے ہیں اور اپنے ذاتی مفاد حاصل کرنے کے لیے ایک دوسرے کی مدد کرنے کا زیادہ بڑا امکان رکھتے ہیں جو خود اپنے انداز میں عمومی مفاد کو فروغ دیتا ہے۔ یہ لازمی طور پر اسمتھ کے ’نادیدہ ہاتھ‘ کا تصور ہے (167)۔ لہذا روسو کے برعکس اسمتھ واضح کرتا ہے کہ ایک شخص کا فائدہ دوسرے شخص کا نقصان نہیں ہے کیونکہ دونوں کے فوائد دو طرفہ اور مشترک ہوتے ہیں (168)۔

#### (vi) اسمتھ کی ریاست (Smithian State):

چونکہ اسمتھ نے تاجرانہ نظام کے تعصبات اور ریاست کی داخلی اور خارجی دونوں پالیسیوں پر اس کے اثرات کا کچا چٹھاعیاں کر دیا تھا لہذا اس تناظر میں یہ بات ظاہر ہوئی کہ طبقاتی مفادات ریاستی امور میں داخل ہو جاتے ہیں لہذا ریاستی مداخلت سے یہ امر یقینی نہیں ہو سکتا کہ سوسائٹی محنت اور دولت مندوں میں افزائش اور نمو پاسکے۔ اس نتیجے پر پہنچ کر اسمتھ نے اپنا عاقل اور پارسا قانون ساز اور فطری فلسفہ قانون سے وابستہ ’سائنس‘ تجویز کی۔ جس کا مقصد سوسائٹی کے تقاضوں کو سمجھنا ہے بلکہ عوامی فرائض کی ادائیگی سے نجی مفاد کو مکمل طور پر الگ کرنا ہے۔ چنانچہ یہ وہ پارسا قانون ساز ہے جو اسمتھ کی اخلاقی فلسفے اور پولیٹیکل اکانومی کو باہم جوڑتا ہے۔ اس تناظر میں اسمتھ کی ریاست ’غیر جانبدار ناظر‘ کی توسیع کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔ اسمتھ کے طبقے اور ریاست کے عمومی نظریہ کو مختصر طور پر یوں بیان کیا جاسکتا ہے (169):

- (i) قانون ساز کو چاہیے کہ وہ ایک ہمدرد اور غیر جانبدار ناظر کے تصور سے رہنمائی حاصل کر کے تجارتی سوسائٹی کے عمومی مفاد کو فروغ دے۔
- (ii) تجارتی سوسائٹی عمومی مفاد کو فروغ دینے کی صلاحیت رکھتی ہے بشرطیکہ اسے طبقاتی مفاد کی کارستانی (یعنی اجارہ داریوں) کے بد اثرات کے بغیر اپنے طور پر آزادانہ عمل کرنے دیا جائے۔

(iii) مزدور طبقے کی حقیقی دولت معاشی وہاں بڑھے گی جہاں معاشی نمو کی شرح سب سے زیادہ ہوگی کیونکہ معیشت تجارت اور پیداوار کے پھیلاؤ کے ذریعے معاشی نمو کی بلند ترین شرح کا خود تعین کرے گی۔

(iv) ریاست یا حکومت عمومی طور پر تاجروں مینوفیکچررز اور زمینداروں کے ہاتھوں استعمال ہوتی ہے لہذا ریاست کو اس طرح کے طبقاتی مفادات سے الگ کر دینا چاہیے۔

(v) تاجروں اور پیدا کنندگان کے مفادات ہمیشہ یکساں نہیں ہوتے۔ وہ ہمیشہ کارکنوں کی دولت میں اضافے کی مخالفت کرتے ہیں لہذا وہ عمومی مفاد کے خلاف ہوتے ہیں۔

(vi) آزاد تجارت کا معاشی نظام عمومی مفاد کو فروغ دے سکتا ہے۔

(vii) ریاست کو چاہیے کہ وہ صرف اہم کلیدی شعبوں میں مداخلت کرے۔ ان میں دفاع، انصاف، عوامی ترقی بالخصوص تعلیمی شعبہ اور غریبوں کو بہتر زندگی فراہم کرنا شامل ہے۔

#### (vii) اختتامی رائے:

اسمٹھ کے نظریہ ریاست کو سمجھنے کی کلید بہر حال عمومی مفاد سے نجی مفادات کو الگ کرنا ہے اور ایسا کرنے کے لیے اہم تعلق غیر جانبدار ناظر کے مثالی جذبات کی تائیس ہے جو غیر جانبدارانہ حیثیت میں ہمدردی کے اصول سے عمل کرتا ہے اور انسانی رغبت اور انسانیت پر نظر رکھتا ہے۔ اسے اسمٹھ کے قانون کی حکمرانی اور عدلیہ کی آزادی کے تصورات سے واضح کیا جاسکتا ہے۔ قانون کی حکمرانی کو سماجی طبقات کے مخصوص مفادات سے خطرہ درپیش رہتا ہے۔ لہذا عدالتی اختیار کو نہ صرف نجی مفادات سے بلکہ انتظامیہ سے بھی الگ کر دیتا ہے: ”ہر فرد خود کو مکمل طور پر محفوظ محسوس کرتا ہے بشرطیکہ اسے وہ تمام حقوق حاصل ہوں جو اس سے تعلق رکھتے ہیں، یہ نہ صرف ضروری ہے کہ عدلیہ کو انتظامیہ کے اختیار سے الگ کر دینا چاہئے بلکہ جس حد تک ممکن ہو اسے اس اختیار سے آزادی مہیا کی جانا چاہئے (170)۔“ مزید برآں، عدالتی اختیار کو ہر موقع پر اخلاقی طور پر بالکل اسی طرح عمل کرنا چاہئے جیسا کہ ایک ”غیر جانبدار ناظر“ کو کرنا چاہیے۔

## تاریخ میں قانون، ملکیت اور قانون کی حکمرانی

### موقف

#### الف۔ صورتحال کا اعادہ:

مندرجہ بالا پہلے حصے میں ہم نے ڈانسی کے قانون کی حکمرانی اور مغربی قانونی روایت کے قدیم مفکرین کی تحریروں میں موجود تین موضوعات میں اس کی نمائندگی کے تصور سے ماضی کی جانب سفر کیا تھا۔ اب ہمیں آگے بڑھنا چاہئے تاکہ اس حصے میں ہم موضوع کی جانب بڑھنے سے پہلے ان تصورات کے بارے میں اپنی فہم کو یکجا کر سکیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ قدیم مفکرین کی تصانیف میں ملکیت، قانون اور ریاست نے کس طرح بنیادی موضوعات وضع کیے ہیں۔ انہوں نے نہ صرف یہ دریافت کیا ہے کہ ملکیت اور قانون انسانی سرگرمی کی پیداوار ہیں بلکہ اس کے خط حرکت کی تاریخی روداد بھی تفصیل سے بیان کی ہے اور متعدد مواقع پر ان اقسام سے جڑے تضادات اور مقادمت کا بھی مشاہدہ کیا ہے۔ ہابس اور لاک نے فطری قانون کی روایت مسمار کر دی اور مثبت (انسان کا بنا ہوا) قانون کی بنیاد پر ملکیت اور ریاست کی بنیاد رکھی۔ ہابس نے اپنے نظریہ کا جھکاؤ ریاست کے حق میں رکھا تو لاک نے حکومتی مداخلت سے نجی مفاد کے زیادہ بنیادی تحفظ کی تجویز دی۔ پہلی نظر میں ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ ہابس اور لاک قطبی کناروں پر کھڑے ہیں اور ہابس مضبوط ریاست پر زور دے رہا ہے جبکہ لاک ایک کمزور ریاست پر۔ تاہم، سچائی یہ ہے کہ دونوں مفکرین کا مقصد نجی مفاد (ملکیت) کو حکمرانوں کی مکمل مداخلت کے دعوؤں سے بنیادی طور پر الگ رکھنا تھا..... ایک ریاست کو مکمل طور پر نجی مفاد/سول سوسائٹی سے تعلق توڑنے کے ذریعے جبکہ دوسرا ریاست کو نجی مفاد/سول سوسائٹی کے دائرہ عمل سے باہر کر کے یہ مقصد

حاصل کرنا چاہتا تھا۔ بورژوا نظام کی پختگی کے ساتھ موٹیسکیو اور روسو کی شکل میں بورژوا نظام کے نقاد ہمارے سامنے آتے ہیں اور نجی ملکیت سے وابستہ مسائل کی تلاش کا عمل نظر آتا ہے۔ اسمتھ میں ہمیں ایک تاجرانہ نظام کا کٹر نقاد فلسفہ قانون کا مادہ پرست نظریہ اور سرمایہ کے تضادات کی عمرانیاتی تشریح حاصل ہوتی ہے۔ اسمتھ نے سوسائٹی کو پیدائش دولت کی وہ آزادیاں واپس دینے کی جستجو کی تھی جنہیں تاجر طبقات قومی اور بین الاقوامی منڈیوں پر اپنی اجارہ داریاں قائم کرنے کے لئے غصب کر رہے تھے۔

ب۔ اٹھارہویں صدی کے انگلینڈ میں فوجداری عدالتوں کا نفاذ:

جیسا کہ اوپر نشاندہی کی گئی تھی کہ ڈائری کے کلیے نے قانون کی حکمرانی کا اقلی تصور فراہم کیا یعنی یہ کہ حکومت، قانون کے دائرے میں محدود رہے، قانونی ذمہ داری کی رسمی حیثیت ہو (رسمی برابری) اور (ریاست) پر فرد کی نہیں بلکہ قانون کی حکمرانی ہو (171)۔ ایک تبصرہ نگار کے بقول: قانون کی حکمرانی کا ڈائری کا کلیہ ”سریع الاعتقاد قدامت پرستوں اور عدم مساوات کے حامیوں سے تعلق رکھتا تھا جو ڈائری کے ”قانون کی حکمرانی“ کے نام پر سوشلزم کے خلاف صدیوں پرانے حملوں کا احترام کرتے تھے“ (172)۔ اس (مثال) کا مقصد ڈائری کے خیالات کو مسترد کرنا نہیں ہے بلکہ یہ ظاہر کرنا ہے کہ یہ قانون کی حکمرانی کا ایک نظریاتی اظہار ہے جس کی جڑیں ایسے عہد اور ماحول میں پیوست تھیں جو سیاسی، معاشی اور سماجی کشمکش سے بھرپور تھا۔ یہ پلچل جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے سوسائٹی میں موجود پلچل سے ابھری تھی جس کا ذکر عظیم سماجی نظریہ دانوں کی تحریروں کے حوالے سے اوپر کر دیا گیا ہے۔

یہاں یہ بات مفید ثابت ہو سکتی ہے کہ تاریخ میں قانون کی حکمرانی کے ابتدائی تصور کی مزید تحقیق کی جائے اور جائزہ لیا جائے۔ اس سلسلے میں اٹھارہویں صدی کے انگلینڈ کے جرم و سزا کے اہم تاریخ دان (مثلاً ایڈورڈ تھامسن (173) اور ڈوگلز ہے (174)) ہمیں بتا چکے ہیں کہ فوجداری نظام انصاف میں قانون کی حکمرانی کے ”اقلی (minimal)“ تصور نے کس طرح ”شاہی اختیار“ اور ”عدل اور مہربانی“ کے صوابدیدی ہتھیار استعمال کر کے صاحب جائیداد اشرافیہ کی بالادستی برقرار رکھی۔ باوجودیکہ ملکیت سے تعلق رکھنے والی غیر قانونی حرکات کے خلاف سخت تعزیریاتی ضابطے موجود تھے (175) ان تاریخ دانوں نے واضح کیا کہ انگریزوں کے قانونی

نظام عملی کا روائی اور نظریے نے کچھ اس طریقے سے اختیار قائم کیا کہ جس سے موجود حکومتی ڈھانچوں کی خدمت میں موجود صورتحال کو سلامت رکھا (176)۔ انہوں نے مزید واضح کیا کہ اٹھارہویں صدی میں 'خونخوار تعزیراتی ضابطے' کے باوجود صاحب جائیداد اشرافیہ نے، جس کا پارلیمان پر قانونی غلبہ تھا، قانون کی اصلاح کی کیوں مزاحمت کی جبکہ یہ واضح تھا کہ جرم کی روک تھام کے آلے کے طور پر یہ بری طرح ناکام ہو رہا تھا (177)۔ اس کا جواب "اٹھارہویں صدی کی ذہنی اور سماجی مساوات" اور کردار میں تلاش کیا جانا چاہئے کہ جو فوجداری قانون نہ صرف ملکیت کے تحفظ کے لیے ضروری تھا، بلکہ تابعداری اور فرق کے ان شکبجوں کو برقرار رکھنے میں کردار ادا کر رہا تھا، جس نے صاحب جائیداد اشرافیہ کو سوسائٹی کی قیادت برقرار رکھنے کا اہل بنادیا تھا، اور اس کے لیے کسی جابرانہ ریاستی سلامتی ادارے کی ضرورت نہیں تھی (178)۔ قانونی اور سماجی تاریخ پر یہ اہم تصانیف اٹھارہویں صدی کی پڑتال کے ذریعے (179) حکمران، حکومت، قانون، عدل اور سماجی ڈھانچوں کا لازمی جز ہے اور دولت اختیار اور احترام کی مجموعی ناقص، تقسیم کا مرکزہ ہے (180)۔ انتہائی قابل لحاظ یہ تاریخی تصانیف قانون اور قانون کی حکمرانی کے بارے میں ان مفروضوں پر سوال اٹھاتی ہیں جیسا کہ اس مضمون میں ڈائسی کے قانون کی حکمرانی پراٹھائے گئے ہیں۔

”ہم خود اپنے نظام کے بہت سے تہذیبی مفروضوں کو اس طرح سچ مان لیتے ہیں کیونکہ اس سے ہٹ کر سوچنا سخت مشکل ہو جاتا ہے۔ ہر نظریہ کائنات سے زیادہ نظام عقیدہ ہے اور ہم پر ان پرکشش (اور اہم) قانون کی حکمرانی کے نظریے کو کلیسا کی برتری اور وعید نجات سے منسوب کر سکتے ہیں۔ ہم خامیوں کی تنقید کر سکتے ہیں جبکہ ہم شاید آگاہ بھی نہیں ہوتے کہ ہمارا یہ مفروضہ کتنا زبردست ہے کہ ہمارے قانون کی مخصوص شکل اچھی ہے یا نا انصافیاں پیدا کرنے میں یہ کتنی اہمیت رکھتا ہے۔ موجود قانون کے بارے میں بغیر جانچے پرکھے ہوئے اعتقادات پر اظہار خیال کا خطرہ اور گذشتہ قانون کی ہمارے حساب سے قدر پیمائی نسبتاً معمول سے بڑھ کر ہے۔ اس صورت میں اگر ہم ورثے میں ملنے والے قانون کا تنقیدی جائزہ لینے کے بجائے اس کو جائز ثابت کرنے پر اپنے وسائل استعمال کریں تو تاریخ کے بجائے اس کی مدلل معذرت تحریر کرنے کا خطرہ مول لیں گے۔ درحقیقت، بیشتر قانونی تاریخ ہمیشہ اسی انداز میں لکھی گئی ہے۔ اس کتاب کے لکھنے کا مقصد یہ

ظاہر کرنا تھا کہ اس امر کو نظر انداز کرنا کہ قانون کس طرح معاشی اور سماجی اختیار کو تقسیم کرتا اور تقویت دیتا ہے دراصل ماضی اور حال دونوں ادوار کی ایک نمایاں خصوصیت رہی ہے (181)۔

ڈوگلز نے اپنی مرکزی اہمیت کی حامل تصنیف ”ملکیت مختار کاری اور فوجداری قانون“ (182) میں ملکیت سے تعلق رکھنے والے تمام اقسام کے جرائم کے حوالے سے اٹھارہویں صدی کے انگلینڈ میں سزائے موت کے موجب بننے والے جرائم کے ضمن میں فوجداری نظام عدل کا جائزہ لیتا ہے (183)۔ یہ حقیقت 1688 کے عظیم انقلاب کے انجام کی ترجمانی کرتی ہے جس نے انسانوں کی نہیں بلکہ صاحب جائیداد لوگوں کی آزادی کو رواج دیا۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جب لاک نے اپنی کتاب حکومت کے دو موضوعات پر تحریر کی تو اس وقت انگلینڈ کی صرف 3 فیصد آبادی کو پارلیمنٹ میں اپنے ارکان کے لئے حق رائے دہی استعمال کرنے کا اختیار حاصل تھا (184)۔ پارلیمنٹ نے حتیٰ طور پر عہد ملکیت کی جگہ لے لی اور وکلاء اور قانون دانوں نے اسے ہرائگریز کے (چاہے وہ صاحب جائیداد ہو یا نہ ہو) مقدس اور لاینفک حق کے طور پر الوہیت کے درجے پر پہنچا دیا (185)۔ قوانین اور فوجداری ضابطوں کے ذریعے ایسی صورت حال پیدا ہوئی جس نے سیاسی اشرافیہ کو باقاعدہ فوج یا پولیس کے بغیر انگلینڈ پر حکومت کرنے کے قابل بنادیا تھا۔ ہم یہاں اٹھارہویں صدی کے انگلینڈ میں منتقل کردہ اختیار، نظم و ضبط اور ملکیت کے استقرار کے لیے فوجداری نظام قانون کی اہمیت پر آدم اسمتھ کے اقتباس (یہ صرف سول مجسٹریٹ کے زیر سایہ ہے کہ اس قابل قدر جائیداد کا مالک جو کئی سال کی محنت یا متعدد کیے بعد دیگرے آنے والی نسلوں کے ذریعے حاصل کی گئی ہو ایک رات سلامتی میں سو سکتا ہے) سے مستفید ہو سکتے ہیں۔

بہر حال، اس دور کے حوالے سے تاریخی بے ضابطگی کے طور پر یہ امر قابل توجہ نہیں کہ پارلیمنٹ نے ہر قسم کی قابل قیاس ملکیت (چوری سے لے کر نقصان کی تلافی تک) سزائے موت برقرار رکھنے کے لیے ایک کے بعد ایک قانون بنایا بلکہ یہ حقیقت کہ (i) سزائے موت کے قوانین کی بڑھتی ہوئی تعداد کی مناسبت سے ان جرائم کے تحت سزائے موت پانے والوں کی تعداد میں اضافہ ہوا لیکن اس کے باوجود گذشتہ ادوار کے مقابلے میں نسبتاً اور حیرت انگیز طور پر چند زندگیاں ختم کی گئیں (186) اور (ii) فوجداری نظام قانون کی اصلاح (Beccariun 187) لائن کے متوازی کے لئے طاقت و تحریک کے باوجود جس کی تجویز تھی کہ ”بے جا اور اضطراری ہیبت

ناک سزاؤں کو متعین کردہ اور طے شدہ پیمانے کی زیادہ ہلکی اور زیادہ غیر متنازعہ قید سزاؤں کے دلائل کے مطابق فوجداری قانون کی اصلاح، ملکیت کے تحفظ کو تقویت پہنچاتی تھی (188)۔ صاحب جائیداد اشرافیہ اعلیٰ متوسط طبقے اور دولت مند تاجروں پر مشتمل پارلیمنٹ اور قانون سازی کرنے کی بالادستی کے ساتھ یہ یقین کرنا مشکل ہے کہ وہ اس وقت تک غیر اصلاح شدہ قانون کے بارے میں مطمئن رہے ہوں گے جب تک کہ انہیں قائل نہ کر دیا گیا تو مروجہ یہ کہ (i) نظام ان کے مفادات پورے کر رہا تھا۔ اس ذہنی اور سماجی رجحان کو تجزیہ اس دور کی ممتاز قدامت پسندوں کی حلفیہ شہادتوں سے کیا جاسکتا ہے۔ ایک ممتاز مبصر اور غیر اصلاح شدہ نظام عدل کے حامی نے ”اجڈ اور غیر مہذب“ عام لوگوں کو قابو میں رکھنے کے لیے دہشت کے استعمال کی سفارش کی تھی۔ قانون شکن کی ہٹ دھرمی سے نپٹنے کے لیے ہتھیار تھے، ”گر جا کے افسر رسومات“ Catchpoles، جیلرز، جلا..... اس طرح کے انسانیت کے انجن ایک مجسٹریٹ کے لیے دنیا کے موزوں ترین اوزار ہیں جن سے وہ اڑیل بد معاش کی اصلاح کا کام لے سکتا ہے“ (189)۔ تاہم تنہا دہشت، قانون کو اس کا استحقاق نہیں دے سکتی تھی اور اسے صوابدید اور درگزر کے ساتھ جوڑنا ضروری تھا۔ ایک اور ممتاز قدامت پسند نے اس بات کو ان الفاظ میں بیان کیا:

”کمزور پر طاقت کا تقریباً ہمہ گیر غلبہ..... لاکھوں تن و مند لوگوں کو ان کے شعبوں کے مکمل استعمال اور عمل میں دیکھتے اور ہمت میں کسی کمی کے بغیر ایک بچے، ایک عورت، ایک یا وہ گویا ایک مجبوط الحواس کی مرضی پر انحصار کرنے کے مقابلے میں انسانی اوصاف و خصوصیات میں ہمیں کوئی اور بات حیرت میں نہیں ڈالتی۔ اور اگرچہ..... شاید ہم ایک غیر معمولی مفروضہ صورتحال فرض کر بیٹھے ہیں تاہم تمام صورتوں میں، حتیٰ کہ سول حکومت کی انتہائی مقبول ہیئت ترکیبی میں، جسمانی طاقت محکوموں میں موجود ہوتی ہے۔ وہ کیا طریقہ ہے کہ طاقت پر خیال غالب آتا ہے یا اختیار جس کا فطری تعلق برتر طاقت سے ہے۔ اس کی مخالفت میں، برقرار رکھی جاتی ہے، دوسرے الفاظ میں، وہ کیا مقاصد ہیں جن کے لیے اکثریت

کو اقلیت کے تابعداری پر مائل کرتے ہیں، ہر ایک دوسرے الفاظ میں تحقیق ہے جو تقریباً ہر سیاسی خیال کی بنیاد میں موجود ہوتی ہے..... اب شہری حکمرانوں کو اپنی رعایا کا احترام کرنا سیکھ لینا چاہئے، انہیں تنبیہ کر دینی چاہئے کہ فطری قوت محکوموں میں پائی جاتی ہے، کہ یہ قوت صرف محسوس کیے جانے اور ابھارے جانے کی خواہش مند ہے تاکہ انتہائی قدیم اور مستند حکومت کو مغلوب کر دے، کہ شہری حکومت رائے دہی سے قائم کی جاتی ہے، کہ رائے عامہ کے ساتھ ہمیشہ مختلف انداز میں سلوک کرنا چاہیے اور اسے نفاست اور احتیاط کے ساتھ سنبھالنا چاہیے، (190)۔

چنانچہ فوجداری قانون کا نفاذ اس لیے اہم تھا کہ اس امر کو یقینی بنایا جاسکے کہ وحشی قوت (محکوموں کے جم غفیر) پر رائے (قانون کا استحقاق) غالب رہے۔ اس طریقے سے فوجداری قانون نے ملکیت کے خلاف ہر قابل فہم جرم کے لیے صوابدید، رحم اور معافی کے ساتھ سزائے موت کے ذریعے دہشت کو شامل کر دیا تھا۔ چنانچہ قانون، حکمران طبقات کا سب سے بڑا نظریاتی ہتھیار تھا اور فوجداری نظام انصاف کا نفاذ، قانون کی بالادستی کا مرکز تھا۔

#### (i) قانون اور شان و شوکت:

تاج شاہی کی جانب سے سزایافتہ مردوں اور عورتوں کی سرعام پھانسی کا بندوبست کرنا اٹھارہویں صدی کے انگلینڈ کی ایک مستقل خصوصیت تھی جو نفاذ قانون کے روزمرہ کے معمولات کا حصہ تھا۔ ایک موقع پر شاہ جارج سوم نے ایک مقدمے میں سزائے موت پانے والے قزاق کی سزا میں تخفیف کرتے ہوئے شیرف کو درج ذیل ہدایت پر مبنی تحریری حکم دیا کہ:

”جیسا کہ مابدولت کو امید ہے کہ اس موقع پر اس بد نصیب شخص کو اتنا دہشت زدہ کر دیا جائے کہ وہ آج کے بعد اس قسم کے جرم کا مرتکب نہ ہو، شہنشاہ کا ادا ہے کہ مابدولت کی طرف سے دی گئی سزائے موت کی معافی کا اسے اس وقت تک علم نہیں ہونا چاہئے جب تک وہ پھانسی دیے جانے کے مقام تک نہیں آ جاتا۔ لہذا مناسب یہ ہوگا کہ تم اس مقصد کے لیے شیرف کو حکم دو تاکہ اسے ان لوگوں کے ساتھ جو متاثر ہونے والے ہوں

’پھانسی کی جگہ پر لایا جائے اور یہ کہ اسے تب اطلاع دی جائے۔ اس سے پیشتر اُسے سزائے موت کی معافی کا علم نہیں ہونا چاہئے‘ (191)۔

معافی کا اس جرم کا پس پردہ عمل اس حقیقت کا مظہر تھا کہ انگلینڈ کے حکمران رحم کے استحقاق کو ایک نظریاتی ہتھیار کے طور پر دیکھتے تھے تاکہ عوام الناس پر طاقت اور اختیار کو جبراً مسلط کر سکیں۔ نظریاتی اظہار کی دیگر صورتیں ہائی کورٹ کے ججوں کے سال میں دو بار کاؤنٹیوں کے دورے تھے۔ یہ دیکھنے والے مناظر ہوا کرتے تھے۔ اس حوالے سے انگلستان کے نظامِ عدل پر ایک معاصر فرانسیسی مبصر کا کہنا ہے

”شیرف ان کی غیر یقینی تجویز موصول کرتا ہے اور اکثر ملک کے امیر ترین باشندوں کے ایک بڑے حصے کی جانب سے، موخر الذکر ذاتی طور پر ان سے ملنے آتے ہیں یا ان کے جلو میں چلنے والی ان کی شاندار وردی پوشوں کے ساتھ اپنی گاڑیاں بھیجتے ہیں اور اس خاص موقع کی شان و شوکت بڑھاتے ہیں۔ وہ قصبے میں گھنٹیاں اور نفیری / بگل بجاتے ہوئے داخل ہوتے ہیں، ان کے آگے شیرف کے لوگ ہوتے ہیں جو ان کے قیام کے دوران 12 یا 20 کی تعداد میں ان کی خدمت کے لیے حاضر رہتے ہیں اور روزانہ عدالت جانے اور وہاں سے رہائش گاہوں کو واپس آنے تک ان کے جلو میں چلتے ہیں“ (192)۔

جب کمرہ عدالت میں ہوتے ہیں تو جج حضرات سربر آوردہ مدبر کی طرح مکمل رسمی طرز عمل اختیار کرتے ہیں۔ جج اور مشیران قانون کو پورا ادراک تھا کہ عدالتیں عوام کے اس جم غفیر کو پیغام دینے کا ذریعہ ہیں جو اکثر عدالتوں کی کارروائیاں دیکھنے کے لیے جمع ہو جاتا ہے بالخصوص فوجداری مقدمات میں عدالتی کارروائیاں موثر اور طویل خطابت کا نمونہ ہوتی تھیں خصوصاً فردِ جرم سنانے اور سزا سنانے کے دوران۔ ذیل میں ایک جج کی ڈائری سے ایک تحریر پیش کی جا رہی ہے جسے ایک لڑکی کو (جو فائر العقل لگتی تھی) اپنے بچے کو ہلاک کرنے پر سزائے موت دینے پر مجبور کر دیا گیا تھا۔

”سزا سنانے سے پہلے میں نے برجستہ ایک موزوں تقریر کی اور باوقار انداز میں اس سزا کا اعلان کیا۔ اس موقع پر میں اتنا متاثر تھا کہ کئی بار خواہش کے برعکس آنکھوں سے آنسو پھلک پڑے جس کا ان تمام لوگوں نے اندازہ لگا لیا..... جو بڑی تعداد میں موجود تھے۔ ایک معزز خاتون

نے میری مدد کرنے کے لیے مجھے عطر میں بھیگا ہوا اپنا رومال پیش کیا“ (192)۔  
ہائی کورٹ کے ججوں کے سال میں دو بار دورے غیر معمولی طور پر اعلیٰ طبقے کے معاملات  
تھے جس میں قانون کے اعلیٰ عہدیداروں کے لیے ضیافت اور قص کی محفلوں کا اہتمام کیا جاتا تھا۔  
مذکورہ بالا فرانسیسی اہلکار نے عدالتی اہلکاروں اور مقامی معززین کے درمیان یگانگت کا درج ذیل  
انداز میں ذکر کیا ہے:

”ایک غیر معمولی مربیانہ انداز سے ایک جج اپنی عدالت میں تماش بینوں  
کے هجوم کو داخل ہونے کی اجازت دیتا ہے اس طرح اس کے گرد ملک کی  
حسین ترین عورتیں گھیرا ڈال دیتی ہیں..... یہ عورتیں عظیم جیوری ارکان کی  
بہنیں، بیویاں یا بیٹیاں ہوتی ہیں..... وہ انتہائی باوقار انداز میں قیمتی  
پوشاک میں ملبوس ہوتی تھیں اور یہ کوئی نادر منظر نہیں تھا کہ جج کا وگ سے  
ڈھکا ہوا قابل تعظیم سر پر شباب خواتین کے سروں کے بیچ سے اپنی جھلک  
دکھار رہا ہوتا ہے“ (194)۔

یہ چند مثالیں اس حقیقت کی مظہر ہیں کہ اٹھارہویں صدی کے ججوں نے ایسی ندرت اور  
احساس تفاخر کا مظاہرہ کیا جو قانون کے تشخص کو سماجی نظام کے بنیادی شقوں کے طور پر مرتب کیا  
گیا تھا۔ بلکہ اسٹون کے خیالات سے استفادہ کرتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ اٹھارہویں صدی  
کے جج بخوبی آگاہ تھے کہ ان کی ”ندرت اور ان کی ظاہری ہیئت کی پر تکلف نمائش“ عوام الناس پر  
محض انصاف پر معمولی اثر ڈالتا ہے (195)۔

## (ii) انصاف اور قانون کی حکمرانی:

”عدلیہ“ کی اصطلاح اٹھارہویں صدی کی انگلستانی سوسائٹی کا ایک اہم تنظیمی تصور تھا۔ یہ  
ان خوں ریز خانہ جنگیوں کی یادوں میں گھرا ہوا تھا جس نے سترہویں صدی کی آئینی جدوجہد کو  
نمایاں کیا تھا اور جس نے شاہی استحقاق کی قیمت پر قانون کی حکمرانی قائم کرنے میں مدد کی تھی۔  
انگریزوں نے شاہی حرص اور استبداد کو ضابطے میں رکھنے کے لیے قانون کو اتنے بلند درجے پر  
پہنچا دیا کہ جس سے خود قانون کو اپنا اختیار اور منطق اخذ کرنے کا راستہ مل گیا:  
”ہیئت ترکیبی کے حوالے سے رسمی تکلفات پر کاربند رہنے پر توجہ میر سٹر اور

جج کے درمیان جذبات سے عاری اور قانونی معاملات کا تبادلہ اس امر کی دلیل تھی کہ قانون پر عملدرآمد اور اس کا استعمال کرنے والے، اس کے قواعد کے سامنے عرض گزار تھے۔ قانون اس ذریعے سے حکمراں طبقے کے خالق سے بڑی شے بن گئی..... یہ اپنے دعوؤں کے ساتھ قوت بن گیا، مستغیث، وکلاء حتیٰ کہ خود عظیم قمری چغہ پہنے ہوئے دیوانی اور فوجداری عدالت کے جج سے بھی زیادہ ایک طاقت کے لیے بھی قانون ہی برتر تھا۔ یہ حقیقت کہ انہوں نے اس کی تجسیم کی تھی، کہ انہوں نے اپنے ہی طبقے کے لوگوں کے ذریعے پارلیمان میں روزانہ اس کے نفاذ کرنے کی جانب سے آنکھیں بند کر لی ہیں، ابہام میں اضافے کا باعث تھی“ (196)۔

قانون کے سامنے برابری ایک نیا عام مقولہ اور اس روایت کا حصہ تھا کہ انگلستان کے طبقاتی تقسیم ایک فرد کو موت کی انتہائی سخت سزا سے نہیں بچا سکتی ہے۔ یہ یقیناً ایک بڑی حد تک درست اور اصولی طور پر پورے یورپ کے مقابلے میں بہت زیادہ محفوظ ہے۔ کسی صاحبِ جائیداد اور باحیثیت شخص کو پھانسی دینے نے (مثلاً لارڈ فیئررز اور پادری ڈاکٹر ڈوڈ کو بالترتیب 1760 اور 1777 میں) آبادی پر گہرا اثر ڈالا اور قانون کی جادوئی برابری پر ان کے یقین کو عظیم سماجی مساوات کے طور پر تقویت دی۔ ڈوگلز نے ان خبروں کا حوالہ دیتا ہے جس میں ایک عظیم صاحبِ جائیداد لارڈ (لارڈ مہرز) کی پھانسی کا تذکرہ کیا گیا تھا جس نے اپنے رکاب دار کو قتل کر دیا تھا۔ گو کہ ہاؤس آف لارڈز نے اس شخص کو پھانسی کے ذریعے سزائے موت دینے اور ”ایک عام مجرم“ کی طرح اس کی لاش کے ٹکڑے کرنے کا حکم دیا تھا، اسے اس کے روپہلی کخواب کے شادی کے جوڑے میں کھڑا کر کے پھانسی دی گئی (197) ”اور اس پر سوگواروں کے لیے سیاہ ریشمی کشن کا اہتمام کیا گیا تھا“۔ اس دور کا مقبول ادب بھی ”اقدار کو پھیلائے“ کی گواہی فراہم کرتا ہے۔ انتہا پسند سیاسی جماعت کے ایک مخالف پمفلٹ لکھنے والے نے اس سزا کے نفاذ کے بعد برابری کے نقطہ نظر کا اظہار مندر ذیل انداز میں کیا تھا:

”جس آزادی اور مساوات کے لیے فرانسیسی جدوجہد کرتے رہے ہیں ہم

اسے ایک عرصے سے حاصل کر چکے ہیں: انگلستان میں تمام لوگ برابر ہیں۔ وہ سب جو ایک جیسا جرم کرتے ہیں، ایک جیسی سزا کے حقدار ہیں۔ اگر کوئی غریب ترین اور کمترین درجے کا آدمی قتل کا ارتکاب کرتا ہے تو اسے پھانسی کے پھندے سے لٹکا دیا جاتا اور اس کے جسم کے ٹکڑے کر دیے جاتے ہیں۔ اگر کوئی امیر ترین اشرافیہ کا فرد قتل کا ارتکاب کرتا ہے تو اسے پھانسی دے دی جاتی ہے اور اس کے جسم کے بھی ٹکڑے کر دیے جاتے ہیں..... یہاں سب برابر ہیں“ (198)۔

کم از کم قتل اور بلا ارادہ اور بلا بغض و عداوت مردم کشی جیسے سنگین جرائم کی صورت میں بھی یقیناً یہی صورتحال تھی۔ لیکن اگر ہم اس حقیقت پر نظر ڈالیں کہ سزائے موت کے 90 فیصد سے زیادہ کا تعلق ملکیت سے متعلق خلاف ورزیوں کے دائرے میں آتا تھا تب تصور کے طور پر مساوات بلا تا مل وسیع ہو جاتی تھی۔ مثال کے طور پر (سزائے موت کے حامل) غذائی فسادات کے معاملے میں عدل کا جدید تصور، فوری طور پر قدیم (جاگیردارانہ) تصور پر غالب آ گیا تھا جس نے شدید بھوک یا فاقہ کشی کی صورت میں زندہ رہنے کے لیے کافی خوراک کی چوری کو معاف کر دیا تھا۔ سرمائے کے دور میں ایسا نہیں تھا اور ہیل (Hale) اور بلیک اسٹون جیسے ممتاز قانون دانوں نے مطلق ملکیت کو مطلق جواز کے مساوی قرار دیا تھا تا کہ غریب کو مروجہ حقوق سے محروم کیا جاسکے۔ اگر دوسروں کے لیے محرومیوں کے سبب کسی اور کی ملکیت قابل در اندازی ہو جائے تو وہ املاک انجانے عدم تحفظ کا شکار ہو جائیں گی، ان محرومیوں کا فیصلہ کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ہے سوائے اس فریق کے جو ان کی پیروی کرتا ہے (199)۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قانونی دفاع کے طور پر جھاکش عامۃ الناس سے غربت کو جواز بنانے کا حق چھین لیا گیا۔ مساوات پر اثر ڈالنے والی نا موافقت جیوری کا نظام تھا۔ تمام صاحب جائیداد لوگ جانتے تھے کہ جج، جیوریز، جسٹسز کو ان کے ہی طبقوں سے چنا جائے گا اور عام طور پر اس بات کی ضمانت سمجھی گئی کہ ایک انگریز کے خلاف اس کی مادی حیثیت رکھنے والے فرد کے ذریعے مقدمہ چلایا جائے گا اور جو مستند صاحب جائیداد ہوگا۔ اس کی وجہ جائیداد سے محروم لوگوں کی جانب یہ ذہنی اور سماجی رویہ تھا کہ انگلستان کے عدل کے عملدرآمد کے حوالے سے ان پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ ملکیت کے متعلق تمام جرائم کے لیے ملزم کے

خلاف جیوری کو سماجی طور پر بدعنوانی پر راضی کر لیا ہوتا تھا کیونکہ ملزم کے مقابل بیٹھی ہوئی جیوری کے تمام بارہ لوگ آجریہ غریبوں کے نگران کا مالکان اور لازمی طور پر صاحب جائیداد افراد ہوتے تھے۔

### (iii) قانون کا درگزر / عفو:

ایک پر اثر طریقہ معاف کرنے کی عدالتی صوابدیدی تھی جس کے ذریعے قانون کی حکمرانی میں یقین کو دل میں بٹھایا گیا تھا۔ یہ اس طرح قابل استعمال تھا کہ حکمران اثرافہ کی طرف سے اس خصوصیت نے ”یورپ میں بدترین تعزیریاتی ضابطوں کی منظوری دینے والے طبقے کو موقع فراہم کیا کہ وہ اپنی انسانی ہمدردی..... اور بادشاہ اور ریاست کے لیے وفاداری (حوصلہ افزائی) کرنے پر خود کو مبارکباد دے“ (200)۔ قانون سازوں نے رحم سے نا آشنا قانونی نظام میں وہ ہم آہنگی پیدا کی جو دراصل ملکیت کی قانون کی حکمرانی تھی یہ کام معافی کے حق میں سزا کو ترک کرنے کے ذریعے کیا گیا۔ چنانچہ 1765ء میں ایک جج نے قسم کھائی تھی کہ وہ ان تمام فساد یوں کو سزائیں دے گا جو اس کے سامنے پیش کیے جائیں گے لیکن وہ صرف چار افراد کو سزا دے سکا تھا:

”اور جب میں نے ان کو سزا سنائی تو ان کے جرم اور ارتکاب کی احمقانہ حرکت کی سنگین نوعیت ظاہر کرنے کے لیے بہت کچھ کیا تھا..... اور میں نے ان کے سربراہ اور عادی مجرموں کو سزائے موت دینے کا حکم دیا تھا..... اور کہا تھا..... دوسروں کے لیے میں پیر کی رات تک سماعت ملتوی کرتا ہوں اور تب پھر اگر بغاوت بالکل ختم کر دی جاتی ہے تو میں بادشاہ سلامت سے درخواست کروں گا کہ انہیں معاف کر دیا جائے“ (201)۔

18 ویں صدی میں سزائے موت پانے والے مجرموں میں سے کم و بیش نصف تعداد کو پھانسی نہیں دی گئی اور انہیں نوآبادیوں میں بھیج دیا گیا یا جیلوں میں قید کر دیا گیا تھا (202)۔ معافی کی سماجی معنویت اور قوت و اختیار کے حوالے سے اس کے تعلق کو سمجھنا انتہائی اہم ہے۔ اس کا اندازہ لگانے کے لیے یہ دیکھنا ہوگا کہ معافی کا اطلاق کس طرح کیا جاتا تھا۔ اول یہ کہ ججوں کی انسانیت نوازی اور رحم دلی کے مقابلے میں طبقاتی استحقاق کے دعوے نے زیادہ مردوں اور عورتوں کی جان بچائی تھی۔ غربت کی دلیل کے مقابلے میں ”عزت داری کی دلیل“ کی زیادہ قدر کی جاتی

تھی۔ اگر کسی مجرم کے والدین، سگے بھائی، بہن یا دیگر رشتے داروں کا تعلق معززین میں ہوتا تھا تو ان کی طرف سے معافی کی التجا کی جاسکتی تھی تاکہ وہ ملزم کے جرائم کی ذلت سے خود کو بچا پاسکیں۔ (203)۔ ایسے لوگوں کو بھی معافی کا حقدار گردانا گیا کہ دیگر وجوہات کے تعلق سے معافی عظیم ”مریاناہ رواج“ کا حصہ تھی جہاں تمام تر سماجی مدارج میں لوگ مریاناہ انداز اور فرائض کے ذریعے ایک دوسرے کے پابند تھے (204)۔ کوئی زمیندار جو کسی بین طور پر مقدمے میں معافی حاصل کر سکتا تھا تو اسے اس مریاناہ سلوک اور سماجی مرتبے سے محروم ہونا پڑ سکتا تھا۔ اٹھارہویں صدی کی انفرادی زندگی میں بھی معافی نے فتنج کردار ادا کرتے ہوئے بے ملکیت آبادی کے درمیان معافی کے نظریے کی آبیاری کی تھی۔ معافی کو مفادات کے لیے خاص رعایت کے طور پر نہیں بلکہ حسن سلوک اور کار خیر کے طور پر پیش کیا گیا، اس کے حوالے سے شخصی خصوصیت بھی موجود تھی۔ ایک مایوس غریب کے لیے مقامی معتبر شخص کی سفارش اس کی اس طاقت کا ثبوت تھا کہ اس کی رسائی بادشاہ تک ہے (205)۔

اس طرح یہ عدالتی مساوات، رحم دلی، انصاف اور سرپرستی سمیت حکمران طبقے کا اپنی ماتخوں سے مشفقانہ مریاناہ برتاؤ تھا (206)۔ جس نے انگلستان کی حاکمیت کو ممکن بنایا بلکہ نصب العین کے طور پر قانون کی حکمرانی کے تصور پر اعتبار بھی قائم کیا۔ تاہم، قانون کا حاوی میلان یہ تھا کہ اس نے انگلستان کے حکمرانوں کے ہاتھ میں معافی کو ایک اہم ہتھیار بنادیا تھا اور ایسا کر کے اس نے دولت اور اختیار پر قادر لوگوں کے ہاتھوں میں براہ راست طور پر قانونی دہشت کا اصولی آلہ یعنی پھانسی کا پھندا پکڑا دیا تھا۔“

”اس نے انگلستان کے حکمرانوں کو یہ اجازت دے دی کہ وہ عدالتوں کو طبقاتی عدل کا منتخب ہتھیار بناسکیں اور اس کے بعد بھی قانون کی دیانت دارانہ جانبداری اور مطلق قطعیت کا دعویٰ بھی کیا جاسکے۔ اس سیاسی اور سماجی طاقت کو ایک جانب قانونی دباؤ کے تحت عائد پابندی اور دوسری جانب مشفقانہ انداز کی محدودات کے ذریعے تقویت دی جاتی تھی کیونکہ مستغیث، معززین اور ہم رتبہ افراد یا نواب، قانون سے التجا کا فیصلہ کرتے تھے یا رحم کا مظاہرہ کرنے پر راضی ہوتے تھے۔ مستغیث کو اس بات کا استثناء حاصل تھا کہ وہ کسی ادنیٰ چور کو دہشت زدہ کرے اور پھر اس کے انتہان / تشکر کا حکم صادر کرے یا کم از کم دردمند انسان کے طور پر اس کی ہم سائیگی رکھنے پر رضا

مندى ظاہر کرے۔ اس نے اس طبقے کو جس نے یورپ میں سخت ترین قانونی ضوابط کی منظوری دی تھی، خود کو اس کی انسانیت نوازی پر مبارکباد کا مستحق گردانا تھا۔ اس سے بادشاہ اور ریاست سے وفاداری کی حوصلہ افزائی ہوئی تھی..... اور دیہی علاقے میں معززین اور امرا کے سزا دینے یا معاف کر دینے کے اختیار نے تابعداری، تشکر اور احترام کی ہیئت ترکیبی برقرار رکھنے کے لیے بالکل ایسا ہی کام کیا تھا۔ بے جا جبر اور استکراہ کے طور پر قانون اہم تھا؛ بطور نظر یہ بھی یہ اتنا ہی اہم تھا۔ اس کی جاہ و عظمت، عدل اور مہربانی یعنی ذہن میں بٹھائی گئی بندشوں نے رضا اور اطاعت کا جذبہ پیدا کرنے میں مدد کی تھی جسے بلیک نے مفلس انگریزوں کو جکڑنے والا ہتھیار سمجھا تھا۔ لیکن آریج ڈیکن پیلے کے بقول رضا مندی کا ”نفاست اور احتیاط“ کے ساتھ اہتمام ہونا چاہئے“ (207)۔

اس تناظر میں فیض رسائی اور رحم دلی کوئی سادہ مثبت عمل نہیں تھا بلکہ یہ عمل بدینتی اور بدخواہی سے بھرا ہوا تھا۔ معاشی تعلق سے زمیندار اپنی اراضی کا کرایہ کم رکھتا ہے تو یہ کار خیر تھا کیونکہ وہ بے دھڑک اس میں اضافہ کر سکتا تھا۔ ایک اعزازی مجسٹریٹ کسی آوارہ فقیر کو خیرات دیتا تو وہ مخیر تھا کیونکہ وہ اس کی بجائے اسے کوڑے مارنے اور قید کرنے کی سزا دے سکتا تھا۔ اس طرح بندوق کی نال کے دوسرے سرے پر موجودہ دہشت اور طاقت کے ساتھ ساتھ کار خیر اور رحم دلی چلتی تھی۔ تاہم اٹھارہویں صدی کے قانون اور سوسائٹی کے بارے میں سمجھنے کے لیے یہ بات اہمیت رکھتی تھی کہ قانون یا قانون کی حکمرانی کے تصور کو حکمران طبقے کے بالاتر مقاصد کے حصول کی سازش تک محدود نہیں کیا جاسکتا۔ حکمران طبقات خود بھی عدل کے طور پر قانون کی حکمرانی پر یقین رکھتے تھے، وہ ملکیت کے تقدس پر یقین رکھتے تھے اور اس کی تعظیم بجالاتے تھے۔ ان میں سے بہت سے لوگ واقعتاً غریبوں کے لیے رحم دلی رکھتے تھے، لیکن سب سے بڑھ کر، ”انگلستان کے امر جاننے تھے کہ ان کا فرض، حکمرانی کرنا تھا۔“ اس حوالے سے انہوں نے حالات کے مطابق اور ہم آہنگی کے ساتھ عمل کیا تھا (208)۔

ج۔ ای۔ پی۔ تھامپسن اور قانون کی حکمرانی:

قانون کی حکمرانی کا ایک اعتراف ممتاز تاریخ دان ای۔ پی۔ تھامپسن کی جانب سے آچکا ہے۔ تھامپسن نے جو تضادات اپنے اٹھارہویں صدی کے انگلستان میں ڈھونڈ نکالے تھے انہوں نے اسے اس نتیجے تک پہنچایا کہ قانون کی حکمرانی ایک ”غیر مشروط انسانی خوبی“ ہے۔ اپنی تصنیف ”

دی مینگ آف دی انگلش ورکنگ کلاس“ میں تھا مپسن تبصرہ کرتا ہے کہ اٹھارہویں صدی کے انگلستان میں ”ایک آزاد خیال..... انتظامیہ اور قوانین کی تشریح کے ساتھ ساتھ ”سخت تعزیری ضابطوں“ کی موجودگی ایک ایسی متناقص خصوصیت ہے کہ اس میں حکمران طبقات اصلاح پسند اور آئینی جماعت کی اشرافیہ کے درمیان یہ عقیدہ تھا ”کہ قانون کی حکمرانی آزاد پیدا ہونے والے انگریز کی امتیازی میراث“ اور آمرانہ قوت کے خلاف اس کی مدافعت کا وسیلہ تھی (209)۔ نو سال بعد اصلاح پسند اور آئینی جماعت کے ارکان اور شکاری (Whigs and Hunters) میں بھی تھا مپسن اس دو غلے کردار سے موافقت نہیں پیدا کر سکا کیونکہ اس کے خیال میں یہ صرف انگریزی تاریخ کی انفرادیت تھی۔ قانونی نظریے اور قانون کی حکمرانی کی کردار پر بحث کرتے ہوئے تھا مپسن کہتا ہے کہ:

”نظریے کے طور پر اس کے طریق کار میں قانون کی موثریت کی ناگزیر شرط اول یہ ہے کہ اسے بے جا ساز باز سے آزادی کا مظاہرہ کرنا چاہئے اور منصفانہ نظر آنا چاہئے..... کسی سوسائٹی کا طرز بیان اور قاعدے نقالی سے بڑھ کر بہت کچھ ہوتے ہیں۔ دریں اثناء وہ..... طاقتور کے رویے..... بدلتے اور کمزور کو الجھاوے میں ڈال کر فائدہ اٹھاتے ہیں۔ یہ طاقت کے اصل حقائق پر پردہ ڈال سکتے ہیں، لیکن یہ ایسے ہمہ وہ اس طاقت کو روکتے ہیں اور اس کی مداخلتوں کو روکتے ہیں“ (210)۔

Whigs and Hunters میں تھا مپسن کا موضوع 1723 کا سخت گیر سیاہ قانون تھا جس کے ذریعے پارلیمنٹ نے سزائے موت کا دائرہ ان لوگوں تک بڑھا دیا تھا جنہوں نے احاطہ بندی قوانین (یعنی ملکیت کی منتقلی اور نجی ملکیت کا بلا شرکت غیر استعمال کی حمایت کرنے والے قوانین) کی حکم عدولی کرتے ہوئے ہرنوں کی چوری کرنے، درخت کاٹنے اور شکار کرنے اور خوراک اکٹھا کرنے جیسے جرائم کا ارتکاب کرتے تھے جو کبھی جاگیر داری کے زمانے میں عام زمینیں ہوا کرتی تھیں (211)۔ احاطہ بندی کا مظہر سولہویں صدی سے جاری تھا لیکن یہ اٹھارہویں صدی میں اس وقت اپنی انتہا کو پہنچا جب مشترکہ زمینیں (کثیر جاگیر دارانہ مفادات کی حامل) نجی ملکیت میں تبدیل کر دی گئی تھیں اور زمین کی یہ ملکیت قانونی طور پر مخصوص کی گئی تھی جبکہ روایتی طور پر عام

لوگوں کو مجرمانہ مداخلت کا رہنما دیا گیا تھا۔ اس سماجی معاشی تحریک کو مثالی تبدیلی کے طور پر دیکھا گیا تھا جو رواجی اور اخلاقی اصولوں پر مبنی معیشت سے سرمایہ دارانہ ملکیتی حقوق پر مبنی منڈی کے متعین کردہ طور طریقوں میں تبدیل ہو گئی تھی (212)۔ ساختیاتی طور پر کمتر افراد (بغیر جائیداد) پر اس سیاہ قانون کے اثرات بہت شدید تھے۔ عام لوگوں کے قدیم استعمال کنندگان کے حقوق کو مطلق سخت ترین سزا کی مستوجب مجرمانہ کارروائی قرار دیا گیا۔ تاہم، تھامپسن اپنی کتاب میں اس نتیجے پر پہنچا کہ سیاہ قانون (Black Act) ایک برا قانون ہے جو برے قانون سازوں کا بنایا ہوا اور برے ججوں کی تشریح کے ذریعے توسیع پاتا ہے۔ اس سے وہ اس نتیجے تک نہیں پہنچ سکا کہ تمام قوانین لازمی طور پر نا انصافی کے آلے ہیں۔ بعض مارکیٹوں کے تخفیف پسند رجحانات (مثلاً بالادست طبقوں کے ہاتھوں میں ہتھیار بطور تمام قوانین میں تخفیف کرنا) پر زور دیتے ہوئے تھامپسن اصرار کرتا ہے کہ آمرانہ اختیار اور قانون کی حکمرانی کے درمیان ایک صفاتی فرق موجود ہے۔

”ہمیں اس کمر اور نا انصافیوں کو بے نقاب کرنا چاہئے جو اس قانون کے نیچے چھپائی گئی ہیں۔ لیکن قانون کی حکمرانی بذات خود اختیار پر موثر امتناع نافذ کرتا ہے اور حکومت کے تمام مداخلت کارانہ دعاوی سے شہریوں کا دفاع کرتا ہے، میں سمجھتا ہوں کہ یہ ایک غیر مشروط انسانی خوبی/اچھائی ہے۔ اس اچھائی کو رد کرنا یا اس کی قدر و قیمت کم کرنا اس خطرناک صدی میں دانشورانہ تصور کی ایک گہیر لغزش ہے“ (213)۔

چنانچہ ان خیالات کو رد کرتے ہوئے کہ قانون کی حکمرانی، حکمراں طبقوں کے مخفی نظریے کے سوا کچھ اور نہیں ہے، تھامپسن وضاحت سے بتاتا ہے کہ ”اگر قانون مبینہ طور پر جانبدار اور غیر منصفانہ ہے تو وہ کچھ نہیں چھپائے گا، کوئی چیز قانونی نہیں بنائے گا، کسی طبقاتی بالادستی کے لیے کوئی کردار ادا نہیں کرے گا۔ قانون کی بطور نظریہ تشکیل میں اس کی موثریت کے لیے لازمی شرط یہ ہے کہ اسے گھناؤنے ساز باز سے آزادی کا مظاہرہ کرتے ہوئے انصاف پر مبنی نظر آنا چاہیے۔ ایسا اس وقت ممکن نہیں جب تک قانون مساوات کے حوالے سے اپنا معیار مقرر نہ کرے اور عملی طور پر درست نظر آتے (214)۔ تھامپسن یہاں قانون کی حکمرانی میں خلفی طور پر موجود قدر کا تذکرہ کر رہا ہے جو کم ترین (یا مختصر ترین مقدار میں) ریاستی قوت کو محدود کرنے کے لیے عمل کرتی ہے اور

ضمانت فراہم کرتی ہے کہ قوانین کا امیر اور غریب اور طاقت ور اور کمزور دونوں پر یکساں اطلاق ہونا ہے۔ قانون کی حکمرانی کی یہ قدر یا ایک ”مختصر ترین تصور“ تھا مپسن نے اپنی تاریخی تحقیق میں دریافت کی تھی جس میں اس نے مشاہدہ کیا تھا کہ حکمران ”اپنی ذاتی مبالغہ آمیز خطابت کے اسیر“ بن گئے تھے کیونکہ حکمران ”قانون کی حکمرانی کی تقسیم نہیں کر سکتے تھے، وہ اپنے احتیاط سے تیار کردہ آئینی ڈھانچوں کو مسما نہیں کر سکتے تھے یا وہ اپنے ہی قواعد کے سامنے سرگلوں ہو سکتے تھے اور اپنی بالادستی سے دست بردار ہو سکتے تھے“ آخر کار، اپنے ذاتی تشخص کو تباہ کرنے اور 150 سال کی آئینی و قانونی ذمہ داریوں سے انکار کی بجائے انہوں نے قانون کے سامنے ہتھیار ڈال دیے تھے“ (215)۔ چنانچہ تھا مپسن نے قانون کی حکمرانی کی قدر کو جان لیا تھا اور جیسا کہ ایک مبصر کا تجزیہ یہ ہے کہ:

”تھا مپسن نے قانون کی حکمرانی کا موثر دفاع پیش کیا جس کا مقصد ایک مکمل نظریے کی تشکیل نہیں تھا۔ وہ قانون کی حکمرانی کے ایک مخصوص تصور کا حامی تھا جس کا اظہار یہ تھا کہ قانون کی حکمرانی اس حد تک ایک غیر مشروط خوبی تھی کہ یہ (حقیقتاً) امیر اور غریب کے لیے، طاقت ور اور کمزور کے لیے قانونی ضابطوں کے یکساں اطلاق کا تقاضہ کرتے ہوئے حکومتی اختیارات کو محدود کر دیتی ہے۔ قانون کی حکمرانی منصفانہ قانونی ضابطوں یا ایک عمومی طور پر ایک منصفانہ سوسائٹی کو یقینی بنانے کے کسی طرح بھی کافی نہیں ہے لیکن یہ ایک ناگزیر شرط ہے کیونکہ اس کے بالمقابل بے لگام قوت ہے جو نا انصافی یقینی بناتی ہے“ (216)۔

ہمارے موقف کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں قانون کی حکمرانی کا ”مختصر ترین تصور“ تاریخی طور پر افراد کی ان جمعیّتوں میں ملا جنہیں اس کے تحفظ کی سب سے زیادہ ضرورت تھی یعنی سوسائٹی کے صاحب جائیداد طبقوں میں۔ چنانچہ ان کے لیے یہ ایک فطری بات ہے کہ وہ اپنے نجی معاشی امور میں ریاست کی کم سے کم مداخلت چاہیں گے تاکہ وہ اپنی آزادیوں اور ملکیتوں کو تحفظ دے سکیں۔ اس لیے سوسائٹی کے اس طبقے اور ریاست کے درمیان روابط کے منفی (مثلاً جرم، محصول عائد کرنے کا عمل وغیرہ) نکات کو کم سے کم اور معمولی مقدار میں ہونا چاہئے جبکہ ان کے تعلقات

کے مثبت پہلو (یعنی مراعات، استثناء، رعایتیں، محصولات اور اجارہ داریاں) زیادہ سے زیادہ ہونے چاہئے۔ دوسری جانب، سوسائٹی کی عظیم اکثریت جو عام طور پر ایسے افراد پر مشتمل ہے جن کے پاس بڑی جائیداد نہیں ہے اور وہ صاحب جائیداد طبقے کے مزارع ہیں انہیں اس قانون کی حکمرانی کے فوائد کے کم ترین مواقع حاصل ہوئے ہیں۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا، تاریخی ارتقا کے ابتدائی مراحل میں قانون کی حکمرانی کے پاس ان لوگوں کو دینے کے لیے نہ ہونے کے برابر تھا جبکہ قانون کی حکمرانی کا 'اقتی' تصور خفیہ اور لائیکل طور پر جائیداد کے مالکان سے متعلق اور وابستہ تھا۔

علاوہ ازیں، اگر ہم پہلے سے فرض کر لیں کہ قانون کی حکمرانی کا 'اقتی' تصور ہی صرف قانون کی حکمرانی کا تصور ہے، تو گزارش ہے کہ ہم قانون کی حکمرانی کے حوالے سے ڈائری کے اس تصور پر واپس آ جاتے ہیں کہ: قانون کی پابند حکومت، باضابطہ قانونی پابندی اور شخصی نہیں بلکہ قانون کے ذریعے حکمرانی۔ یہ تصور یقینی طور پر انتہائی اہمیت کا حامل ہے، اس کے باوجود یہ مطلق العنانیت، نسل پرستی، نوآبادیاتی اور طبقات پر مبنی سماجی سیاق و سباق میں قانون کی حکمرانی کے کردار اور طریقہ عمل کی وضاحت کرنے میں ناکام رہتا ہے۔ اس حوالے سے کے طور پر فاشٹ جرمنی کی سیاق و سباق میں یار یا ریاست ہائے متحدہ امریکا میں نسلی عداوت کی تاریخ جس کا اختتام تقریباً ایک صدی کے بعد امریکی خانہ جنگی کے خاتمے پر ہوا کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ ان تاریخی محدودات کی روشنی میں ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم اکیسویں صدی کے عالمگیر معاشرے کے لیے ایک تنظیمی اصول کے طور پر قانون کی حکمرانی کے حوالے سے اپنی فہم کی مزید جانچ پڑتال کریں۔ ڈائری کا 'اقتی' تصور جسے ہم پہلے زیر بحث لا کر ظاہر کر چکے ہیں اس میں داخلی اور خارجی دونوں سطحوں پر شدید خامیاں موجود ہیں جو وسیع اکثریت کو حق رائے دہی سے محروم کر دینے کا خلقی خطرہ رکھتا ہے یہ اکثریت معاشی طور پر قانون کی حکمرانی کے ثمرات سے استفادہ نہیں کر سکتی۔

غالباً ان ہی وجوہ کے سبب افریقی دانشور عیسیٰ شیو جی مغربی قانونی روایات کی اساس کی مکمل جانچ پڑتال پر زور دیتے ہوئے کہتا ہے:

”قانونی محاذ پر، ہمیں قانون اور اس کے مستقبل کے بارے میں دوبارہ غور و فکر کرنا ہوگا۔ بجائے اس کے کہ صرف اس کی تشکیل نو کے سلسلے میں معمول کی بات کی جائے۔ مجھے نہیں معلوم کہ کیسے اور کیا ہو لیکن یہ جانتا

ہوں کہ کیا نہیں ہونا چاہیے۔ ہم اس نظام اقدار کو جو اینگلو امریکن قانون میں ظاہری طور پر الجھنوں سے پاک ہوتا ہے مسلسل تسلیم نہیں کر سکتے۔ قانون کی مبادیات کی تحقیق کرنے کی ضرورت ہے۔ ہم مغرب کے دعوے کی بنیاد پر اس کی افادیت اور ہمہ گیریت کو ہمیشہ تسلیم نہیں کر سکتے۔ اس کی ہمہ گیری دلیل کی قوت کی بجائے قوت کی دلیل پر زیادہ انحصار کرتی ہے۔ ہمیں دیگر تہذیبوں کو بازیافت کر کے دوسری ثقافتوں اور قوموں سے مستعار لے کر ایک نئی بنت تیار کرنا ہوگی (217)۔“

بیسویں صدی کے آغاز کے ساتھ حالات تبدیل ہونے لگے خصوصاً دوسری جنگ عظیم کی دہشت خیزیوں کے بعد دیگر چیزوں کے علاوہ ہمہ گیر حق رائے دہی اور انسانی وقار کی پہچان پر مبنی نئے نظام کا ظہور شروع ہو گیا۔ یہ اصول، نوآبادیاتی تجربے کی دہشت سے گزر کر ابھرتے ہوئے جدید تشکیل شدہ قوموں کے دساتیر میں مقدس مقام حاصل کرنے لگے۔ نوآبادیاتی مشاہدات اور خاص طور پر نوآبادیاتی تسلط سے آزادی کے لیے عوام کی قومی جدوجہد نے نو تشکیل شدہ سیاسی تحریکوں اور بعد ازاں، نو تشکیل شدہ ریاستوں میں سوسائٹی کی ملکیت نہ رکھنے والے طبقے کو ایک نو دریافت سماجی قوت دے دی تھی۔ بد قسمتی سے پاکستان عوام کو آئین کے حصول کے لیے 1973 تک انتظار کرنا پڑا۔ اس آئین میں کم از کم کاغذ پر سہی، تحریک آزادی میں عوام کے کردار کو تسلیم کیا گیا اور اس کے نتیجے میں شمولیت اور سوسائٹی کی فوائد سے مستفید ہونے کے حق کو تسلیم کیا گیا۔ تاہم انہیں قانون کی حکمرانی کے ”اقلی“ نقطہ نظر کا فائدہ حاصل ہوا تھا جو قانون کی حکمرانی کے نوآبادیاتی تصور سے کچھ بہتر تھا۔ میں قانون کی حکمرانی، نوآبادیاتی دور کے تصور اور نوآبادیاتی دور کی بعد اس میں تصفیہ و تبدل کو آئندہ کسی مضمون میں پیش کروں گا۔ اس وقت مجھے یہیں تک محدود رہنا ہوگا۔

اختتامیہ:

قانون کی حکمرانی کے حوالے سے اس تمام مباحثے کا کیا مطلب ہے؟ ہم قانون کی حکمرانی کے ایک نظریاتی تصور کو جو تاریخ کے حوالے سے حساس اور زود فہم ہو جیسا کہ اوپر زیر بحث لایا گیا ہے کس طرح حاصل کر سکتے ہیں؟ اس مضمون کے پہلے حصے میں کی گئی بحث، سوسائٹی میں پائپل کے

متعدد نکات منکشف کرتی ہے۔ یہ بالکل نجی ملکیت سے ابھرتی ہے جنہیں قانون اور ریاست کے ذریعے تقدس اور حکماً جائز قرار دیا گیا ہے۔ ترازو کے ایک پلڑے میں ریاست کی جانب سے باضابطہ مساوات کی ضمانت فراہم کی گئی ہے اور دوسرے پلڑے میں نجی ملکیت میں عدم مساوات کا حق بنیادی اور مطلق قرار دیا گیا ہے۔ ریاست کی تشکیل کی شکل میں مساوات کے جو اصول طے کیے گئے ہیں وہ حقیقی تقسیم اور اس کی عدم مساوات کو نظر انداز کرتے ہیں۔ اس مقالے میں مساوات / برابری کے باب میں جو موقف اور رد موقف بیان کیا گیا ہے اس کی روشنی میں، اور قانون کی حکمرانی، بین الطبقاتی تنازعات اور نجی ملکیت اور ریاست کے درمیان تعلقات میں کمی کرنے کے لیے ایک نہایت ذی اثر مثالی نمونے کے طور پر ابھرتا ہے۔ قانون کی حکمرانی کی قدر کو مکمل طور پر سمجھنے کے لیے ضرورت اس امر کی ہے کہ اسے اپنے وقت کے حاصل کے طور پر دیکھا جائے..... اس کی جڑیں مادی تعلقات میں پیوست ہوتی ہیں اور وہیں سے یہ ابھرتی ہیں۔

بالکل رواجی فطرت کی طرح، نجی ملکیت اور ریاستی روابط کی بیگانگی کی داخلی مقدار اور شدت، مستقل طور پر متعین اور ناقابل تغیر نہیں ہیں۔ اسی طرح ان تعلقات کے ثالث کے طور پر قانون کی حکمرانی قابل تعین نہیں ہے اور نہ متعین کی جاسکتی ہے۔ مثال کے طور پر مساوات، انفرادی آزادی اور قانون کی پابندی پر مبنی عوامی جمہوریہ ایک مطلق العنان شہنشاہت یا آمریت کے مقابلے میں کہیں زیادہ قابل ترجیح ہے جہاں بلاشبہ قانون کی حکمرانی مختلف مدارج کی حد تک پائی جاتی ہے۔ مزید برآں، سرکاری حکام کا احتساب، قانون سازوں اور عدالتوں کے سامنے نوکر شاہی اور فوج کی تابعداری، شہریوں کے حق حکومت کو من مانے عمل کا نشانہ نہ بنایا جانا، مناسب طریق عمل وغیرہ سب حکومت کے ترقی پسند امتناع ہیں۔ لیکن جیسا کہ ہمیں تاریخ بتاتی ہے یہ آزادیاں ہمیشہ بڑی مشکل سے حاصل کی گئی تھیں۔ عوامی جدوجہد کے ذریعے آزادی کی غیر ہموار تقسیم، مساوات، تکریم کے حق اور نجی ملکیت اور ریاست سے متعلق حقوق سے مزید آزادی حاصل کی جاسکتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں انہیں معمول کا حصہ اور لازمی شرط نہیں سمجھا جاسکتا۔ دراصل، اس مفہوم میں مغربی دانشورانہ تحریک کی تاریخ کو آزادی کی جانب مسلسل بڑھتے رہنے کے طور پر بیان کیا جاسکتا ہے، نیز یہ سفر غلامی کے متعدد ادوار سے ہو کر آگے بڑھتا ہے۔

لہذا، میرے خیال میں قانون کی حکمرانی بطور تصور ایک دقیق، یا کمترین مظہر ہے جبکہ عوام

کے درمیان مادی خلیج بہت بڑی ہے اور جہاں نابرابری بہت زیادہ ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جب لاک نے Two Treaties of Government تصنیف کی تھی تو انگلستان کی صرف 3 فیصد آبادی کو پارلیمنٹ کے لیے اپنے نمائندے منتخب کرنے کے لیے حق رائے دہی حاصل تھا۔ ان معنی میں آزاد پیدا ہونے والا انگریز قانون کی حکمرانی کے حق میں سفاکانہ رویہ رکھنے کے باوجود بھی انگلیر سوسائٹی تمام مردوں کو ہمہ گیر حق رائے دہی (جو بلاشبہ عظیم جدوجہد کی تاریخ ہے) 1918 میں منظور کر سکی اور عورتوں کو یہ حق 1928 میں دیا گیا۔ اس سے قبل رائے دہی کا حق استعمال کرنے کی اہلیت دراصل نجی ملکیت تھی مثلاً انگلینڈ میں 1832 کی ”عظیم“ انتخابی اصلاحات نے صرف ان لوگوں کو حق رائے دہی دیا جو ایسی جائیداد کے مالک تھے جس سے کم از کم 10 پونڈ سالانہ محصولات حاصل ہوتی تھیں۔ دوسری طرف قانون کی حکمرانی کو ”دقیق“ تصور کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے جہاں نابرابری کم شدید ہے اور اسی طرح لوگوں کے درمیان مادی خلیج بھی کم شدید ہے۔ اول الذکر (دقیق تصور) قانون کی حکمرانی کے فرائض اور کردار کو محدود کرنے پر مائل ہوتا ہے تاکہ وہ سوسائٹی کے غالب طبقات کے تقاضوں کے مطابق رہے اس کے نتیجے کے طور پر انقلابی مفکرین یہ سمجھتے ہیں کہ پورا قانون حکمران اشرافیہ کے ہاتھوں میں محض ایک ہتھیار ہے اور اس طرح ریاست حکمران طبقات کی ایک کمیٹی/پنچایت کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ جبکہ آخر الذکر (دقیق تصور) کے خیال میں عوام جو عدم مساوات کا زیادہ شعور رکھنے والوں اور دوسری جنگ عظیم کے نتیجے میں ہمہ گیر حق رائے دہی کے ذریعے کسی حد تک سماجی اختیار حاصل کرنے والوں نے قانون کی حکمرانی کے زیادہ بڑے کردار کا مطالبہ کیا۔ مثال کے طور پر قانون کی حکمرانی کو وہ زیادہ سے زیادہ جمہوریت و قیام مساویت، فلاحی حقوق اور معاشرے میں دولت کی تقسیم کے مساوی درجہ دیتے ہیں۔

1959 میں انٹرنیشنل کمیشن آف جیورسٹ ((آئی سی جے)) کے ذریعے قانون کی حکمرانی کی معنویت پر حاصل کردہ نتائج سے قانون کی حکمرانی کے دقیق نقطہ نظر کی کلاسیکی تدوین ہوئی جو دہلی اعلامیہ کے طور پر مشہور ہوئی۔ اس اعلامیہ میں قانون کی حکمرانی کے مشکل تصور کی تفہیم کرنے کی کوشش کی گئی ہے ایسا کرتے ہوئے ”تسلیم کیا گیا ہے کہ قانون کی حکمرانی تو وسیع اور تکمیل کے لیے ایک محرک تصور ہے جس کے لیے بنیادی طور پر قانون دان ذمہ دار ہے اور اس کا استعمال نہ

صرف آزاد معاشرے میں فرد کے شہری اور سیاسی حقوق کے تحفظ اور ترقی کے لیے بلکہ سماجی، معاشی، تعلیمی اور تہذیبی ماحول پیدا کرنے کے لیے بھی کیا جائے جس کے تحت اس کی امنگوں اور وقار کو حقیقت میں ڈھالا جاسکے۔ اس اعلان نامے کے پس پشت یہ منطق کارفرما تھی کہ اس امر کو کھلے طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے کہ انسانوں کی زندگی کی مادی حالت قانون کی حکمرانی کے کھیلے اور مندرجات سے ضروری تعلق موجود ہے یعنی قانون کے تحت اس کی آزادی اور وقار اور برابری کا احساس۔ قانون کی حکمرانی پر آئی سی جی کی گلوبل رپورٹ اس سوچ کے پس پشت ایک مکمل عقلی جواز پیش کرتی ہے۔ رپورٹ میں قانون کی حکمرانی کو اس مفہوم میں ایک ”قومی تصور“ کہا گیا ہے کہ ”قانون کی حکمرانی میں نہ صرف“ ریاست کے مقابلے میں فرد کو تحفظ دینے کا فریضہ ہونا چاہئے بلکہ ایک قومی اور وسعت پذیر تصور بھی ہونا چاہئے جو تسلیم کرے کہ ریاست کی بھی یہ مثبت ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے حالات پیدا کرے جس میں قانون کی حکمرانی موثر ہو سکے۔ مزید برآں، قانون کی حکمرانی نے ایک نئی وسعت حاصل کر کے ریاست اور فرد کے درمیان نئے رشتے کی بنیاد رکھ دی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ”سماجی، معاشی، تعلیمی اور ثقافتی حالات جن کے تحت ایک شخص کی جائز خواہشات حقیقت میں ڈھل سکیں“ جو ایسی جگہ حقیقت میں نہیں ڈھالے جاسکتے جہاں ”ایک ناخواندہ کے لیے آزادی اظہار بے معنی ہوتی ہے، ووٹ کے حق کو استبداد کے ہتھیار میں بدلا جاسکتا ہے جو ایک ناسمجھ حلقہ انتخاب ہر جذبات کو ابھارنے والے سیاستدان اختیار کرتے ہیں“ [اور] حکومتی مداخلت سے آزادی کا یہ مطلب نہیں ہونا چاہئے کہ مفلس اور محروم کو فاقے کرنے کی آزادی ہو۔ قانون کی حکمرانی کا یہ سماجی مافیہ اور انسانی وجود کے ہر وقت بدلنے ہوئے حالات کے مطابق قانون بنانے اور قانون سے آگاہ ہونے کی ضرورت تسلیم کرنے کا تصور ہے۔ قانون کی حکمرانی کے تصور کی توسیع ہوتی ہے اور اسے زندگی کے عملداری کے مسائل بناتا ہے۔ یہ مقالہ زندگی کے مادی حالات اور قانون کی حکمرانی کے درمیان بنیادی تعلق کو اس سے بہتر انداز میں بیان نہیں کر سکتا تھا۔

قانون کی حکمرانی کے روایتی یا قدامت پسند آزاد خیال تصورات (مثلاً ڈائسی کے) موجودہ دنیا میں قانون کی حکمرانی کے توسیع کردہ متن کو شامل کرنے کی گنجائش نہیں رکھتے، دلیل یہ دی جاتی ہے کہ قانون کی حکمرانی ”ایسی ہر اچھی چیز کے لیے نہیں ہو سکتی جس کی لوگ حکومت سے خواہش

رکھتے ہیں۔ اس کا اس طرح مطالعہ کرنے کی مستقل ترغیب، قانون کی حکمرانی کی علامتی قوت کا ثبوت ہے لیکن اسے خواہش کا غلام نہیں بنانا چاہئے۔ یہاں ایک سوال سامنے آتا ہے وہی سوال جس کا ہابس، لاک، روسو، مٹیسکیو اور اسمتھ نے انتہائی مستعدی سے جواب دینے کی کوشش کی تھی: اگر لوگ ”اچھے کی توقع نہیں کر سکتے (یعنی معیار زندگی، خوشی، آزادی، حقیقی مساوات، عدل وغیرہ) تو ان کے پاس کسی ایسے معاشرے یا ریاست میں رہنے کا کیا جواز ہے جو انہیں یہ راحتیں اور ضمانتیں فراہم نہیں کر سکتی؟ ان روایات کے انتہائی احترام کے ساتھ ہم اپنا انحراف اور اختلاف صرف ان وجوہ کی بنا پر درج نہیں کریں گے جنہیں نہ صرف ان مفکرین کے پیش کیا تھا جن کا ذکر ہم باب اول میں کر چکے ہیں بلکہ اس لیے بھی ایسا کریں گے کہ قانون نہ صرف ایک Restricted Force ہے یا پھر آدم اسمتھ کے بقول جس نے انصاف کو ”ایک منفی اچھائی کہا ہے) یہ عنصر ہمارے سماج کے اندر پیوست ہے اور اس کے مظاہر ہمیں ہر موقع پر نظر آتے ہیں۔ جیسا کہ ایڈورڈ اسمتھ نے اپنی کتاب غربت کا نظریہ میں اپنا نقطہ نظر پیش کرتے ہوئے کہا تھا کہ ”میرا مشاہدہ تھا کہ قانون نے کسی ایک سطح پر نرمی کا مظاہرہ نہیں کیا بلکہ وہ ہر ایک سطح پر ایسا ہی تھا، یہ طرز پیداوار اور خود پیداواری رشتوں کے درمیان مچھلی کے کپھروں کی طرح جمادیا گیا تھا (حقوق ملکیت کی طرح.....)۔ اس نے حاکم اور محکوم دونوں کی ذاتی شناخت میں مدد فراہم کی تھی۔“ لہذا ہمارے سماجی اور مادی وجود اور قانون کی حکمرانی کے درمیان باہمی تعامل کے نکات کے موجودہ ہجوم میں یہ دانشورانہ بے اعتنائی کا عمل ہوگا اور انتہائی غلط طور پر یہ فروگزاشت دانشورانہ بے ایمانی کے برابر ہوتی ہے۔ قانون کی حکمرانی کے اس ناگزیر پہلو کو نظر انداز کرنا اور توسیع کے ذریعے قانون کی حکمرانی کے نظریاتی تصور میں انسانوں کے مادی حالات کو اور انہیں پورا کرنے کے ذرائع کو شامل نہ کرنے کے حوالے سے یہ ایک دانشورانہ نااہلی شمار ہوگی۔

## References

- 1 [http://www.unrol.org/article.aspx?article\\_id=26](http://www.unrol.org/article.aspx?article_id=26) The United Nations Rule of Law.
- 2 From the script of the feature film Philadelphia (1993) written by Ron Nyswaner (<http://sfy.ru/?script=philadelphia>). The character of 'Joe' the lawyer is played by Denzel Washington.
- 3 A.V.Dicey, AnIntroduction to the Study of the Law and the Constitution London: Macmillan, [1967] (first Edition, 1885)
- 4 For example, Friedrich Hayek, TheRoad to Freedom Chicago: University of Chicago Press [1994] and The Political Idea of the Rule of Law Cairo: National Bank of Egypt [1955].
- 5 Dicey's foundational text, AnIntroduction to the Study of the Law and the Constitution is a compulsory text for Constitutional Law for civil services examination in Pakistan([http://www.css.com.pk/syllabus/constitutional\\_law.htm](http://www.css.com.pk/syllabus/constitutional_law.htm)) as well as for similar LLB and LLM courses at law colleges.
- 6 For example, see the "United Nations Rule of Law" <http://www.unrol.org>. This is an initiative under the leadership of the Deputy Secretary General comprising of over 20 UN entities assisted by the UN Rule of Law Unit. The stated objectives of the UN Rule of Law initiative is

to further the concept of the Rule of Law embodied in the United Nations Charter and the Universal Declaration of Human Rights, 1948.

- 7 Brian Z. Tamanaha, *On the Rule of Law: History, Politics, Theory* Cambridge: Cambridge University Press [2004], p. 60.
- 8 "Introduction" by E.C.S. Wade to *An Introduction to the Study of the Law and the Constitution* London: Macmillan, [1967] (10th Edition, 1959), p.xxii.
- 9 In the chapter relating to "The Right of Personal Freedom" (Chapter 5), Dicey asserts that individual and personal freedom is the right of every Englishman and unlike Continental Europe and the United States of America, where such rights have been enshrined in written constitutions, in England or "with us individual rights are the basis, not the result, of the law of the constitution". A.V. Dicey *An Introduction to the Study of the Law and the Constitution* London: Macmillan, [1967] (10th Edition, 1959) at p.207.
- 10 See works of John Austin (1790-1859) who remarked that "The existence of law is one thing; its merit and demerit another. Whether it be or be not is one enquiry; whether it be or be not conformable to an assumed standard, is a different enquiry." John Austin *The Province of Jurisprudence Determined*. Ed. W.E. Rumble, 1995. Cambridge: Cambridge University Press, [1832] at p.157.
- 11 A.V. Dicey *An Introduction to the Study of the Law and the Constitution* London: Macmillan, [1967] (10th Edition, 1959) at p.32.
- 12 A.V. Dicey *An Introduction to the Study of the Law and*

the Constitution London: Macmillan, [1967] (10th Edition, 1959) at p.14-15. Further, Dicey explains with disdain for history that "An historian is primarily occupied with ascertaining the steps by which a constitution has grown to be what it is. He is deeply, sometimes excessively, concerned with the question of "origins". He is but indirectly concerned in ascertaining what are the rules of the constitution in the year 1908 [date of edition]. To a lawyer, on the other hand, the primary object of study is the law as it now stands; he is only secondarily occupied with ascertaining how it came into existence." Ibid p.15.

- 13 A.V. Dicey AnIntroduction to the Study of the Law and the Constitution London: Macmillan, [1967] (10th Edition, 1959) at p.19.
- 14 Joel A. Mintz, "Introductory Note: A Perspective on Pakistan's Chief Justice, Judicial Independence and the Rule of Law" 15 ILSA Journal of International and Comparative Law [2008] pp.1-7 at p.1-2. On this occasion, the Nova Southeastern University bestowed upon the Chief Justice Iftikhar M. Chaudhry an honorary doctors law degree, which was received by Dr. Tariq Hassan on behalf of the Chief Justice. Dr. Tariq Hassan's insightful address "The Need for Judicial Activism Acceptance Speech" is also reported at 15 ILSA Journal of International and Comparative Law [2008] pp.7-14. The honorary doctorate was given with the following dedication:"The rule of law, the foundation of democracy, survives only when a nation's citizens recognize its importance and, when necessary, defend it. You and your

Pakistani bench and bar colleagues bravely and tenaciously proclaimed the importance of the rule of law and vigorously defended it." Iftikhar Muhammad Chaudhry, you have inspired lawyers and lay people throughout the world. In recognition of your remarkable efforts, the trustees of Nova Southeastern University are proud to award you the Honorary Degree of Doctor of Laws with all of its rights and privileges."

- 15 The former Chief Justice of Pakistan is the recipient of the following international honors and awards: (i) Lawyer of the Year Award of 2007 by National Law Journal, U.S.A., (ii) Doctor of Laws, honoris causa Nova Southeastern University 2008, (iii) New York City Bar honorary membership, 2008, (iv) Harvard Law School Medal of Freedom 2008, (v) International Jurists Award, U.K., 2012 etc.
- 16 Karen J. Mathis, President American Bar Association, dated 13 April 2007. [[http://www.americanbar.org/content/dam/aba/migrated/op/docs/070413letter\\_mathis\\_pakistan.authcheckdam.pdf](http://www.americanbar.org/content/dam/aba/migrated/op/docs/070413letter_mathis_pakistan.authcheckdam.pdf)]
- 17 "I support the lawyers because if Musharraf can do whatever he wants to this man, the Chief Justice of Pakistan, then none of us is safe." Taken from "Notes: The Pakistani Lawyers' Movement and the Popular Currency of Judicial Power" 123 Harvard Law Review [2010] pp.1705-1726 at p1705.
- 18 Iza Hussin, "Circulations of Law: Colonials Precedents, Contemporary Questions" 7(2) Onati Socio-Legal Series 2012, p.21.
- 19 The term 'second empire' (post 1783 A.D.) is usually used

by historians to define British Empire in the aftermath of the American War of Independence and denotes Britain's non-white colonial acquisitions.

- 20 Elizabeth Kolsky, *Colonial Justice in British India: White Violence and the Rule of Law* Cambridge: Cambridge University Press, [2010] see pp. 4-11.
- 21 ParthaChatterjee, *The Nation and its Fragments* Princeton: Princeton University Press, [1993] p.19.
- 22 Nasser Hussain, *The Jurisprudence of Emergency: Colonialism and the Rule of Law* Ann Arbor: The University of Michigan Press, [2003], p. 5.
- 23 HamzaAlavi, "The State in Post-Colonial Societies: Pakistan and Bangladesh" 74(I) *New Left Review* [1972]. pp.51-81
- 24 Paula Newberg, *Judging the State: Courts and Constitutional Politics in Pakistan* Cambridge: Cambridge University Press [1995] p.10.
- 25 USAID Pakistan, *Pakistan Rule of Law Assessment - Final Report*, November 2008 [[http://pdf.usaid.gov/pdf\\_docs/PNADO130.pdf](http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PNADO130.pdf)]
- 26 Babar Sattar, "Hubris as Justice?" *Dawn* 30th July 2013 [<http://dawn.com/news/1032941/hubris-as-justice>]
- 27 Stephen Cohen, *Future of Pakistan* Washington: The Brookings Institution [2011] pp.4-5 and Hamid Khan, *Constitutional and Political History of Pakistan* 2nd Edition, Karachi: Oxford University Press [2009] pp.522-523.
- 28 Anil Kalhan, "'Gray Zone" Constitutional and the Dilemma of Judicial Independence in Pakistan" 46(1) *Vanderbilt Journal of Transnational Law* [2013] p. 96.

- 29 (i) on ruling establishment's ire at the so called "judicial activism of the Chief Justice", see Dr. Tariq Hassan, "The Need for Judicial Activism Acceptance Speech" 15 ILSA Journal of International and Comparative Law [2008] pp.7-14; and (ii) on "judicialization of politics" as a reaction to the discontents of economic liberalization policy, see Shoaib A. Ghias, "Miscarriage of Chief Justice: Judicial Power and the Legal Complex in Pakistan under Musharraf" 35 Law & Social Inquiry [2010], pp.985-1022.
- 30 Brian Z. Tamanaha, *On the Rule of Law: History, Politics, Theory* Cambridge: Cambridge University Press [2004] p.4.
- 31 John McLaren, "The Rule of Law in British Colonial Societies in the 19th Century: Gaseous Rhetoric or Guiding Principle" A paper delivered at the Colloquium on "The Transposition of Empire: Historiographic Approaches to the Translation of Juridical and Political Thought in Colonial Contexts", Monash Centre, Prato, Italy, April 20-22, 2009, p.1.
- 32 Douglas Hay, Peter Linebaugh, John Rule, E.P. Thompson, and Cal Winslow, *Albions Fatal Tree*, New York: Pantheon Books, [1975], Introduction to the Second Edition, p.xix.
- 33 A. V. Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution* London: Macmillan, [1967].
- 34 Bernard J. Hibbitts, "The Politics of Principle: Albert Venn Dicey and The Rule of Law," 23 *Anglo-American Law Review* [1994], pp. 1-31.
- 35 *Ibid*, at p.1, note 4, H. W. Arthurs, *Without the Law:*

Administrative Justice and Legal Pluralism in the Nineteenth Century England, Toronto: University of Toronto Press, [1985], p.5.

- 36 Dicey, Introduction to the Study of the Law of the Constitution, p. iv.
- 37 Dicey, Introduction to the Study of the Law of the Constitution, at p.188.
- 38 Tamanaha, On the Rule of Law p.63.
- 39 Dicey, Introduction to the Study of the Law of the Constitution, at p.193.
- 40 Dicey, Introduction to the Study of the Law of the Constitution, at p.195.
- 41 Bob Fine, Democracy and the Rule of Law. London: Pluto Press [1984] p. 175.
- 42 Jean-Jacques Rousseau, A Dissertation On the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind and is it Authorized by Natural Law", Part II.
- 43 Leon Trotsky, Terrorism and Communism: Dictatorship versus Democracy: A Reply to Karl Kautsky, Chapter 3 <http://www.marxists.org/archive/trotsky/1920/terrcomm/ch03.htm>
- 44 H. W. Arndt, "The Origins of Dicey's Concept of the Rule of Law," 31, The Australian Law Journal [1957] pp. 18, 117-123, at 118.
- 45 "Every man by nature hath right to all things, that is to say, to do whatsoever he listeth to whom he listeth, to possess, use, and to enjoy all things he will and can ... it followeth that all things may rights also be done by him ... that Nature hath given all things to all men. But that right of all men to all things, is in effect no better than if no man had right to anything. For there is little use and

benefit of the right a man hath, when another is strong, or stronger than himself, hath right to the same.... Seeing then to the offensiveness of man's nature one to another, there is added a right of every man to everything, whereby one man invadeth with right, and another with right resisteth; and men live thereby in perpetual diffidence, and study how to preoccupate each other; the estate of men is this natural liberty is the estate of war....The estate of hostility and war being such, as thereby nature itself is destroyed, and men kill one another...he [man] therefore that desireth to live in such an estate, as is the estate of liberty and right of all to all, contradicteth himself. For every man by natural necessity desireth his own good,towhich this estate is contrary, wherein we suppose contention between men by nature equal, and able to destroy one another." Thomas Hobbes, Elements of Law, Chapter 14. [<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/hobbes/elelaw>]

- 46 Hobbes, Leviathan, [<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/hobbes/Leviathan.pdf>]p.151.
- 47 "From whence we may collect that the propriety [property or status] which a subject hath in his lands consisteth in a right to exclude all other subjects from the use of them; and not to exclude their sovereign, be it an assembly or a monarch. For seeing the sovereign, that is to say, the Commonwealth (whose person he representeth), is understood to do nothing but in order to the common peace and security, this distribution of lands is to be understood as done in order to the same: and consequently, whatsoever distribution he shall make in

prejudice thereof is contrary to the will of every subject that committed his peace and safety to his discretion and conscience, and therefore by the will of every one of them is to be reputed void ... In the distribution of land, the Commonwealth itself may be conceived to have a portion, and possess and improve the same by their representative; and that such portion may be made sufficient to sustain the whole expense to the common peace and defence necessarily required. "Hobbes, *Leviathan*, pp.152-153

- 48 Alan Hunt, *Explorations in Law and Society*, London: Routledge, [1993] see pp. 156-160.
- 49 Fine, *Democracy and the Rule of Law* see pp. 22-27.
- 50 "And first it is manifest that law in general is not counsel, but command; nor a command of any man to any man, but only of him whose command is addressed to one formerly obliged to obey him. And as for civil law, it addeth only the name of the person commanding, which is *persona civitatis*, the person of the Commonwealth. Which considered, I define civil law in this manner. Civil law is to every subject those rules which the Commonwealth hath commanded him, by word, writing, or other sufficient sign of the will, to make use of for the distinction of right and wrong; that is to say, of that is contrary and what is not contrary to the rule." Hobbes, *Leviathan*, p.162.
- 51 Hobbes, *Leviathan*, p. 115.
- 52 "Another thing necessary for the maintaining of peace, is the due execution of justice; which consisteth principally in the right performance of their duties, on the parts of those, who are the magistrates ordained for the same by

and under the authority of the sovereign power; which being private men in respect of the sovereign, and consequently such as may have private ends, whereby they may be corrupted by gifts, or intercession of friends, ought to be kept in awe, by a higher power, lest people, grieved by their injustice, should take upon them to make their own revenges, to the disturbance of the common peace; which can by no way be avoided in the principal and immediate magistrates, without the judicature of the sovereign himself, or some extraordinary power delegated by him. It is therefore necessary, that there be a power extraordinary, as there shall be occasion from time to time, for the syndication of judges and other magistrates, that shall abuse their authority, to the wrong and discontent of the people; and a free and open way for the presenting of grievances to him or them that have the sovereign authority." Hobbes, *Elements of Law*, Chapter 28.

- 53 "First, that the judge ought not to be concerned in the controversy he endeth; for in that case he is party, and ought by the same reason to be judged by another; secondly, that he maketh no covenant with either of the parties, to pronounce sentence for that one, more than for the other ... And thirdly, that no man ought to make himself judge in any controversy between others, unless they consent and agree thereto." Hobbes, *Elements of Law*, Chapter 17.
- 54 Barrington Moore Jr. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* Boston: Beacon Press [1994] at p.19.

- 55 Tawney R.H. *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century* London: Longmans, Green & Co. [1912] pp.188-189.
- 56 Lucio Colletti, "Introduction," in K. Marx, *Early Writings*, New York: Vintage Books, [1975], p.31.
- 57 John Locke, *Second Treatise of Government* Section 94. [<http://www.gutenberg.org/files/7370/7370-h/7370-h.htm>]
- 58 In fact, Locke wrote his *Two Treatises of Government* in immediate aftermath of the Glorious Revolution, in favour of monarchy but strictly along the lines of the liberty fought for by the bourgeois during the Civil War.
- 59 "Though the earth, and all inferior creatures, be common to all men, yet every man has a property in his own person: this nobody has any right to but himself. The labour of his body, and the work of his hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the state that nature hath provided, and left it in, he hath mixed his labour with, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his property. It being by him removed from the common state nature hath placed it in, it hath by this labour something annexed to it, that excludes the common right of other men: for this labour being the unquestionable property of the labourer, no man but he can have a right to what that is once joined to, at least where there is enough, and as good, left in common for others." Locke, *Second Treatise of Government*, Section 27.
- 60 Locke, *Second Treatise of Government*, Section 43.
- 61 "To which it is obvious to answer, that though in the state of nature he hath such a right, yet the enjoyment of it is

very uncertain, and constantly exposed to the invasion of others: for all being kings as much as he, every man his equal, and the greater part no strict observers of equity and justice, the enjoyment of the property he has in this state is very unsafe, very unsecure. This makes him willing to quit a condition, which, however free, is full of fears and continual dangers: and it is not without reason, that he seeks out, and is willing to join in society with others, who are already united, or have a mind to unite, for the mutual preservation of their lives, liberties and estates, which I call by the general name, property."Locke, Second Treatise of Government, Section 123.

- 62 "The great and chief end ... of men's uniting into commonwealths, and putting themselves under government, is the preservation of their property. To which in the state of nature there are many things wanting."Locke, Second Treatise of Government, Section 124.
- 63 "The only way whereby any one divests himself of his natural liberty, and puts on the bonds of civil society, is by agreeing with other men to join and unite into a community for their comfortable, safe, and peaceable living one amongst another, in a secure enjoyment of their properties."Locke, Second Treatise of Government, Section 95.
- 64 Locke, Second Treatise of Government, Sections 127-130.
- 65 "Absolute arbitrary power, or governing without settled standing laws, can neither of them consist with the ends

of society and government, which men would not quit the freedom of the state of nature for, and tie themselves up under, were it not to preserve their lives, liberties and fortunes, and by stated rules of right and property to secure their peace and quiet. It cannot be supposed that they should intend, had they a power so to do, to give to any one, or more, an absolute arbitrary power over their persons and estates, and put a force into the magistrate's hand to execute his unlimited will arbitrarily upon them. This were to put themselves into a worse condition than the state of nature, wherein they had a liberty to defend their right against the injuries of others, and were upon equal terms of force to maintain it, whether invaded by a single man, or many in combination ... For all the power the government has, being only for the good of the society, as it ought not to be arbitrary and at pleasure, so it ought to be exercised by established and promulgated laws; that both the people may know their duty, and be safe and secure with the limits of the law; and the rules too kept within their bounds." Locke, Second Treatise of Government, Section 137.

- 66 Locke, Second Treatise of Government, Section 138.
- 67 "A man ... cannot subject himself to the arbitrary power of another; and having in the state of nature no arbitrary power over the life, liberty, or possession of another, but only so much as the law of nature gave him for the preservation of himself, and the rest of mankind; this is all he doth, or can give up to the commonwealth, and by it to the legislative power, so that the legislative can have no more than this. Their power, in the utmost bounds of it, is

limited to the public good of the society. It is a power, that hath no other end but preservation, and therefore can never have a right to destroy, enslave, or designedly to impoverish the subjects."Locke, Second Treatise of Government, Section 135.

- 68 Locke, Second Treatise of Government, Section 140.
- 69 Locke, Second Treatise of Government, Section 141.
- 70 Locke, Second Treatise of Government, Section 149.
- 71 Locke, Second Treatise of Government, Section 142.
- 72 Locke, Second Treatise of Government, Section 158.
- 73 "Where-ever law ends, tyranny begins, if the law be transgressed to another's harm; and whosoever in authority exceeds the power given him by the law, and makes use of the force he has under his command, to compass that upon the subject, which the law allows not, ceases in that to be a magistrate; and, acting without authority, may be opposed, as any other man, who by force invades the right of another. And why this should not hold in the highest, as well as in the most inferior magistrate, I would gladly be informed. Is it reasonable, that the eldest brother, because he has the greatest part of his father's estate, should thereby have a right to take away any of his younger brothers portions?" Locke, Second Treatise of Government, Section 202.
- 74 Locke, Second Treatise of Government, Section 136.
- 75 "And thus all private judgment of every particular member being excluded, the community comes to be umpire, by settled and standing rules, indifferent, and the same to all parties; and by men having authority from the community, for the execution of those rules, decides all

the differences that may happen between any members of that society concerning any matter of right; and punishes those offences which any member hath committed against the society, with such penalties as the law has established...."Locke, Second Treatise of Government, Section 87.

76 "The reason why men enter into society, is the preservation of their property; and the end why they chuse and authorize a legislative, is, that there may be laws made, and rules set, as guards and fences to the properties of all the members of the society, to limit the power, and moderate the dominion, of every part and member of the society: for since it can never be supposed to be the will of the society, that the legislative should have a power to destroy that which every one designs to secure, by entering into society, and for which the people submitted themselves to legislators of their own making; whenever the legislators endeavour to take away, and destroy the property of the people, or to reduce them to slavery under arbitrary power, they put themselves into a state of war with the people, who are thereupon absolved from any farther obedience, and are left to the common refuge, which God hath provided for all men, against force and violence."Locke, Second Treatise of Government, Section 222.

77 Locke, Second Treatise of Government, Section 206.

78 "In all states and conditions, the true remedy of force without authority, is to oppose force to it. The use of force without authority, always puts him that uses it into a state of war, as the aggressor, and renders him liable to be

treated accordingly."Locke, Second Treatise of Government, Section 155.

- 79 Locke, Second Treatise of Government, Section 171.
- 80 Locke, Second Treatise of Government, Section 27.
- 81 Barrington Moore Jr. Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World Boston: Beacon Press [1994] at p.20.
- 82 "Law in general is human reason, inasmuch as it governs all the inhabitants of the earth: the political and civil laws of each nation ought to be only the particular cases in which human reason is applied ... They should be in relation to the nature and principle of each government; whether they form it, as may be said of politic laws; or whether they support it, as in the case of civil institutions. They should be in relation to the climate of each country, to the quality of its soil, to its situation and extent, to the principal occupation of the natives, whether husbandmen, huntsmen, or shepherds: they should have relation to the degree of liberty which the constitution will bear; to the religion of the inhabitants, to their inclinations, riches, numbers, commerce, manners, and customs. In fine, they have relations to each other, as also to their origin, to the intent of the legislator, and to the order of things on which they are established; in all of which different lights they ought to be considered. This is what I have undertaken to perform in the following work. These relations I shall examine, since all these together constitute what I call the Spirit of Laws." Baron de Montesquieu, The Spirit of Laws, Book I, Chapter 3.  
[<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/montesquieu/spiritoflaws.pdf>]

- 83 Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book XI, Chapter 20.
- 84 "commerce is a cure for the most destructive prejudices; for it is almost a general rule that wherever we find agreeable manners, there commerce flourishes; and that wherever there is commerce, there we meet with agreeable manners ... commerce has everywhere diffused a knowledge of the manners of all nations: these are compared one with another, and from this comparison arise the greatest advantages."Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book XX, Chapter 1.
- 85 Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book XX, Chapter, 2
- 86"True is it that when a democracy is founded on commerce, private people may acquire vast riches without a corruption of morals. This is because the spirit of commerce is naturally attended with that of frugality, economy, moderation, labor, prudence, tranquility, order and rule. So long as this spirit subsists, the riches it produces have no bad effect."Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book V, Chapter 6.
- 87 "Commerce is sometimes destroyed by conquerors, sometimes cramped by monarchs; it traverses the earth, flies from the places where it is oppressed, and stays where it has liberty to breathe: it reigns at present where nothing was formerly to be seen but deserts, seas, and rocks; and whence it once reigned now there are only deserts."Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book XXI, Chapter 5.
- 88 Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book X,

## Chapter 3.

- 89 Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book XIX, Chapter 27
- 90 Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book XIX, Chapter 27.
- 91 "Other nations have made the interests of commerce yield to those of politics; the English, on the contrary, have ever made their political interests give way to those of commerce. They know better than any other people upon earth how to value, at the same time, these three great advantages - religion, commerce, and liberty."Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book XX, Chapter 7.
- 92 "All the nations of Europe are not equally submissive to their princes: the impatient humour of the English, for instance, leaves their king hardly any time to make his authority felt. Submission and obedience are virtues upon which they flatter themselves but little. On this subject they say most amazing things. According to them ... if a prince, instead of making the lives of his subjects happy, attempts to oppress and ruin them, the basis of obedience is destroyed; nothing binds them, nothing attaches them to him; and they return to their natural liberty. They maintain that all unlimited power must be unlawful, because it cannot have had a lawful origin. For, we cannot, say they, give to another more power over us than we ourselves have: now, we have not unlimited power over ourselves; for example we have no right to take our own lives: no one upon earth then, they conclude, has such a power." Baron de Montesquieu, *Persian Letters*No. 105 Lost Angeles: [2012] Indo-European Publishing,

p106.

- 93 "Their laws not being made for one individual more than another, each considers himself a monarch; and, indeed the men of this nation are rather confederates than fellow-subjects" Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book XIX, Chapter 27.
- 94 "Regard to religion, as in this state every subject has a free will" Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book XIX, Chapter 27.
- 95 As the enjoyment of liberty, and even its support and preservation consist in every man's being allowed to speak his thoughts, and to lay open his sentiments, a citizen in this state will say or write whatever the laws do not expressly forbid to be said or written."Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book XIX, Chapter 27.
- 96 "In a free nation it is very often a matter of indifference whether individuals reason well or ill; it is sufficient that they do reason: hence springs that liberty which is a security from the effects of these reasonings" Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book XIX, Chapter 27.
- 97 Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book XI, Chapter 3.
- 98 "Constant experience shows us that every man invested with power is apt to abuse it, and to carry his authority as far as it will go ... to prevent this abuse, it is necessary from the very nature of things that power should be a check to power. A government may be so constituted, as no man shall be compelled to do things to which the law does not oblige him, nor forced to abstain from things which the law permits."Baron de Montesquieu, *The Spirit*

of Laws, Book XI, Chapter 4.

- 99 "When the legislative and executive powers are united in the same person, or in the same body of magistrates, there can be no liberty; because apprehensions may arise lest the same monarch or senate should enact tyrannical laws, to execute them in a tyrannical manner. Again, there can be no liberty, if the judiciary power be not separated from the legislature and executive. Were it joined with the legislative, the life and liberty of the subject would be subject to arbitrary control; for the judge would then be legislator. Were it joined to the executive power, the judge might behave with violence and oppression. There would be an end of everything, were the same man or the same body, whether of the nobles or of the people, to exercise those three powers, that of enacting laws, that of executing the public resolutions, and of trying the causes of individuals."Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book XI, Chapter 6.
- 100 "Let us, therefore, lay down a certain maxim, that whenever the public good happens to be the matter in question, it is not for the advantage of the public to deprive an individual of his property, or even to retrench the least part of it by law, or a political regulation. In this case, we should follow the rigour of the civil law, which is the Palladium of property."Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book XXVI, Chapter 15.
- 101 Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book V, Chapters 2 and 3.
- 102 "Every individual ought here to enjoy the same happiness and the same advantages, they should consequently taste

the same pleasures and form the same hopes, which cannot be expected but from a general frugality."Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book V, Chapter 3.

103 "The good sense and happiness of individuals depend greatly upon the mediocrity of their abilities and fortunes. Therefore, as a republic, where the laws have placed many in a middling station, is composed of wise men, it will be wisely governed; as it is composed of happy men, it will be extremely happy."

104 "Democracy has, therefore, two excesses to avoid - the spirit of inequality, which leads to aristocracy or monarchy, and the spirit of extreme equality, which leads to despotic power, as the latter is completed by conquest."Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book VIII, Chapter 2.

105 "Europe has arrived at so high a degree of power that nothing in history can be compared with it, whether we consider the immensity of its expenses, the grandeur of its engagements, the number of its troops, and the regular payment even of those that are least serviceable, and which are kept only for ostentation."Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book XXI, Chapter 21.

106 "When the domination of Rome was limited to Italy, the republic could easily maintain itself. A soldier was equally a citizen. Every consul raised an army, and other citizens went to war in their turn under his successor. Since the number of troops was not excessive, care was taken to admit into the militia only people who had enough property to have an interest in preserving the city. Finally, the senate was able to observe the conduct of the

generals and removed any thought they might have of violating their duty. But when the legions crossed the Alps and the sea, the warriors, who had to be left in the countries they were subjugating for the duration of several campaigns, gradually lost their citizen spirit. And the generals, who disposed of armies and kingdoms, sensed their own strength and could obey no longer."Baron de Montesquieu, *Considerations on the Causes of the Greatness of Romans and their Decline*, Chapter XI.

107 Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book VIII, Chapter 4.

108 "A true maxim it is, therefore, that in order to love equality and frugality in a republic, these virtues must have been previously established by law."Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book VIII, Chapter 4

109 Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book VIII, Chapters 5 and 6.

110 "True is it that when a democracy is founded on commerce, private people may acquire vast riches without a corruption of morals. This is because the spirit of commerce is naturally attended with that of frugality, economy, moderation, labour, prudence, tranquillity, order, and rule. So long as this spirit subsists, the riches it produces have no bad effect. The mischief is, when excessive wealth destroys the spirit of commerce, then it is that the inconveniences of inequality begin to be felt." Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Book V, Chapter 6

111 "That very equality of the citizens which generally

produces equality in their fortunes, brings plenty and vigour into all the parts of the body politic, and spreads these blessings throughout the whole state. It is not so in countries subject to arbitrary power: the prince, the courtiers, and a few private persons, possess all the wealth, while all the rest groan in extreme poverty."Baron de Montesquieu, Persian Letters No.123.

- 112 "As equality of fortunes supports frugality, so the latter maintains the former. These things, though in themselves different, are of such a nature as to be unable to subsist separately; they reciprocally act upon each other; if one withdraws itself from a democracy, the other surely follows it."Baron de Montesquieu, The Spirit of Laws, Book V, Chapter 6.
- 113 Discourse on the Arts and Sciences (1750) and Discourse on the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind (1754).
- 114 Jean-Jacques Rousseau, The Social Contract, Book I, Chapter 1. <http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/rousseau1762book1.pdf>
- 115 LucioColletti, From Rousseau to Lenin New Left Books [1972] p.174.
- 116 Jean-Jacques Rousseau, A Dissertation On the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind and is it Authorized by Natural Law [1754], Part Two. <http://www.marxists.org/reference/subject/economics/rousseau/inequality/ch01.htm>
- 117 "Such was, or may well have been, the origin of society and law, which bound new fetters on the poor, and gave new powers to the rich; which irretrievably destroyed

natural liberty, eternally fixed the law of property and inequality, converted clever usurpation into unalterable right, and, for the advantage of a few ambitious individuals, subjected all mankind to perpetual labour, slavery and wretchedness."Jean-Jacques Rousseau, A Dissertation On the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind and is it Authorized by Natural Law, Part Two.

- 118 Jean-Jacques Rousseau, A Dissertation On the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind and is it Authorized by Natural Law.
- 119 Jean-Jacques Rousseau, A Dissertation On the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind and is it Authorized by Natural Law, Appendix.
- 120 "Thus, as the most powerful or the most miserable considered their might or misery as a kind of right to the possessions of others, equivalent, in their opinion, to that of property, the destruction of equality was attended by the most terrible disorders. Usurpations by the rich, robbery by the poor and the unbridled passions of both, suppressed the cries of natural compassion and the still feeble voice of justice and filled men with avarice, ambition and vice between the title of the strongest and that of the first occupier, there arose perpetual conflicts, which never ended but in battles and bloodshed." Jean-Jacques Rousseau, A Dissertation On the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind and is it Authorized by Natural Law, Second Part.
- 121 "If we follow the progress of inequality in these various revolutions we shall find that the establishment of laws

and of the right of property was its first term, the institution of magistracy the second, and the conversion of legitimate into arbitrary power the third and last; so that the condition of rich and poor was authorized by the first period; that of powerful and weak by the second; and only by the third that of master and slave, which is the last degree of inequality." Jean-Jacques Rousseau, *A Dissertation On the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind and is it Authorized by Natural Law*, Second Part.

- 122 "It is not to my present purpose to insist on the indifference to good and evil which arises from this disposition, in spite of our many fine works on morality, or to show how, everything being reduced to appearances, there is but art and mummery in even honour, friendship, virtue, and often vice itself, of which we at length learn the secret of boasting; to show, in short, how, always asking others what we are, and never daring to ask ourselves, in the midst of so much philosophy, humanity and civilisation, and of such sublime codes of morality, we have nothing to show for ourselves but a frivolous and deceitful appearance, honour without virtue, reason without wisdom, and pleasure without happiness. It is sufficient that I have proved that this is not by any means the original state of man, but that it is merely the spirit of society, and the inequality which society produces, that thus transform and alter all our natural inclinations. I have endeavoured to trace the origin and progress of inequality, and the institution and abuse of political societies, as far as these are capable of being deduced

from the nature of man merely by the light of reason, and independently of those sacred dogmas which give the sanction of divine right to sovereign authority. It follows from this survey that, as there is hardly any inequality in the state of nature, all the inequality which now prevails owes its strength and growth to the development of our faculties and the advance of the human mind, and becomes at last permanent and legitimate by the establishment of property and laws. Secondly, it follows that moral inequality, authorised by positive right alone, clashes with natural right, whenever it is not proportionate to physical inequality; a distinction which sufficiently determines what we ought to think of that species of inequality which prevails in all civilised, countries; since it is plainly contrary to the law of nature, however defined, that children should command old men, fools wise men, and that the privileged few should gorge themselves with superfluities, while the starving multitude are in want of the bare necessities of life."Jean-Jacques Rousseau, *A Dissertation On the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind and is it Authorized by Natural Law*, Second Part.

- 123 "The more violent the passions are, the more are laws necessary to keep them under restraint. But setting aside the inadequacy of laws to effect this purpose, which is evident from the crimes and disorders to which these passions daily give rise among us, we should do well to inquire if these evils did not spring up with the laws themselves; even if the laws were capable of representing such evils, it is the least that could be expected from

them, that they should check a mischief which would not have arisen without them."Jean-Jacques Rousseau, A Dissertation On the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind and is it Authorized by Natural Law, Second Part.

- 124 "The origin of society and law, which bound new fetters on the poor, and gave new powers to the rich; which irretrievably destroyed natural liberty, eternally fixed the law of property and inequality, converted clever usurpation into unalterable right, and, for the advantage of a few ambitious individuals, subjected all mankind to perpetual labour, slavery and wretchedness."Jean-Jacques Rousseau, A Dissertation On the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind and is it Authorized by Natural Law, Second Part.
- 125 "Under bad governments, this equality is only apparent and illusory: all it does is to keep the pauper in his poverty and the rich man in the position he has usurped. Laws in fact are always useful to those who have possessions and harmful to those who don't; from which it follows that the social state is advantageous to men only when everyone has something and no-one has too much." Jean-Jacques Rousseau, The Social Contract, Book I, Chapter 9.
- 126 "A third relation, which is never taken into account, though it ought to be the chief consideration, is the advantage that every person derives from the social confederacy; for this provides a powerful protection for the immense possessions of the rich, and hardly leaves the poor man in quiet possession of the cottage he builds with

his own hands. Are not all the advantages of society for the rich and powerful? Are not all lucrative posts in their hands? Are not all privileges and exemptions reserved for them alone? Is not the public authority always on their side? If man of eminence robs his creditors, or is guilty of other knaveries, is he not always assured of impunity? Are not the assaults, acts of violence, assassinations, and even murders committed by the great, matters that are hushed up in a few months, and of which nothing more is thought? But if a great man himself is robbed or insulted, the whole police force is immediately in motion, and woe even to innocent persons who chance to be suspected. If he has to pass through any dangerous road, the country is up in arms to escort him. If the axle-tree of his chaise breaks, everybody flies to his assistance. If there is a noise at his door, he speaks but a word, and all is silent. If he is incommoded by the crowd, he waves his hand and everyone makes way. If his coach is met on the road by a wagon, his servants are ready to beat the driver's brains out, and fifty honest pedestrians going quietly about their business had better be knocked on the head than an idle jackanapes be delayed in his coach. Yet all this respect costs him not a farthing: it is the rich man's right, and not what he buys with his wealth. How different is the case of the poor man! The more humanity owes him, the more society denies him. Every door is shut against him, even when he has a right to its being opened: and if ever he obtains justice, it is with much greater difficulty than others obtain favours. If the militia is to be raised or the highway to be mended, he is always given the preference;

he always bears the burden which his richer neighbour has influence enough to get exempted from. On the least accident that happens to him, everybody avoids him: if his cart be overturned in the road, so far is he from receiving any assistance, that he is lucky if he does not get horse-whipped by the impudent lackeys of some young Duke; in a word, all gratuitous assistance is denied to the poor when they need it, just because they cannot pay for it. I look upon any poor man as totally undone, if he has the misfortune to have an honest heart, a fine daughter, and a powerful neighbour. The terms of the social compact between these two estates of men may be summed up in a few words. "You have need of me, because I am rich and you are poor. We will therefore come to an agreement. I will permit you to have the honour of serving me, on condition that you bestow on me the little you have left, in return for the pains I shall take to command you." Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Political Economy* [1755], Part III.

- 127 Jean-Jacques Rousseau, *A Dissertation On the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind and is it Authorized by Natural Law*, Appendix.
- 128 Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book I, Chapter 6.
- 129 Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book I, Chapter 6.
- 130 Bob Fine, *Democracy and the Rule of Law*, pp.30-31
- 131 Lucio Colletti, *From Rousseau to Lenin*, pp.182-183.
- 132 Jean-Jacques Rousseau, *A Dissertation On the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind and is it*

Authorized by Natural Law, Part II.

- 133 "Sovereignty, for the same reason as makes it inalienable, cannot be represented; it lies essentially in the general will, and will does not admit of representation; it is either the same, or other; there is no intermediate possibility. The deputies of the people, therefore, are not and cannot be its representatives: they are merely its stewards, and can carry through no definitive acts. Every law the people has not ratified in person is null and void - is in fact, not a law." Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book III, Chapter 15.
- 134 "Look into the motives which have induced men, once united by their common needs in a general society, to unite themselves still more intimately by means of civil societies: you will find no other motive than that of assuring the property, life and liberty of each member by the protection of all." Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Political Economy*, Part I.
- 135 "This difficulty, which would have seemed insurmountable, has been removed, like the first, by the most sublime of all human institutions, or rather by a divine inspiration, which teaches mankind to imitate here below the unchangeable decrees of the Deity. By what inconceivable art has a means been found of making men free by making them subject; of using in the service of the State the properties, the persons and even the lives of all its members, without constraining and without consulting them; of confining their will by their own admission; of overcoming their refusal by that consent, and forcing them to punish themselves, when they act against their

own will? How can it be that all should obey, yet nobody take upon him to command, and that all should serve, and yet have no masters, but be the more free, as, in apparent subjection, each loses no part of his liberty but what might be hurtful to that of another? These wonders are the work of law. It is to law alone that men owe justice and liberty. It is this salutary organ of the will of all which establishes, in civil right, the natural equality between men. It is this celestial voice which dictates to each citizen the precepts of public reason, and teaches him to act according to the rules of his own judgment, and not to behave inconsistently with himself. It is with this voice alone that political rulers should speak when they command; for no sooner does one man, setting aside the law, claim to subject another to his private will, than he departs from the state of civil society, and confronts him face to face in the pure state of nature, in which obedience is prescribed solely by necessity."Jean-Jacques Rousseau, A Discourse on Political Economy, Part I.

136 Jean-Jacques Rousseau, A Discourse on Political Economy, Part I.

137 Jean-Jacques Rousseau, A Discourse on Political Economy, Part I.

138 "In fact, the first of all laws is to respect the laws: the severity of penalties is only a vain resource, invented by little minds in order to substitute terror for that respect which they have no means of obtaining." Jean-Jacques Rousseau, A Discourse on Political Economy, Part I

139 "I call the government or supreme administration the legitimate exercise of executive power, and ... the man or

body entrusted with that administration ... the government [i.e. administration] gets from Sovereign [i.e. the parliament / people] the orders its gives to the people ... the body of magistrates is simply and solely a commission, an employment, in which the rulers were officials of the Sovereign, exercise in their own name the power of which it makes them depositories. This power it can limit, modify or recover at pleasure; for the alienation of such a right is incompatible with the nature of the social body."Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book III, Chapter 1

- 140 "It is therefore one of the most important functions of government to prevent extreme inequality of fortunes; not by taking away wealth from its possessors, but by depriving all men of means to accumulate it; not by building hospitals for the poor, but by securing the citizens from becoming poor" Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Political Economy*, Part II.
- 141 "Putting all these considerations carefully together, we shall find that, in order to levy taxes in a truly equitable and proportionate manner, the imposition ought not to be in simple ratio to the property of the contributors, but in compound ratio to the difference of their conditions and the superfluity of their possessions." Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Political Economy*, Part III.
- 142 "The difference of natural talents in different men, is, in reality, much less than we are aware of; and the very different genius which appears to distinguish men of different professions, when grown up to maturity, is not upon many occasions so much the cause, as the effect of

the division of labour. The difference between the most dissimilar characters, between a philosopher and a common street porter, for example, seems to arise not so much from nature, as from habit, custom, and education. When they came in to the world, and for the first six or eight years of their existence, they were, perhaps, very much alike, and neither their parents nor playfellows could perceive any remarkable difference. About that age, or soon after, they come to be employed in very different occupations. The difference of talents comes then to be taken notice of, and widens by degrees, till at last the vanity of the philosopher is willing to acknowledge scarce any resemblance." Adam Smith, *The Wealth of Nations* [2005] The Electronic Classics Series Publication, Pennsylvania State University, Book I, Chapter 2, p.20. <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/adam-smith/wealth-nations.pdf>

- 143 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book I, Chapter I, p.16.
- 144 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book I, Chapter 8, p 70.
- 145 "In a civilized society the poor provide both for themselves and for the enormous luxury of their superiors. The rent, which goes to support the vanity of the slothful landlord, is all earned by the industry of the peasant .... Among savages, on the contrary, every individual enjoys the whole produce of his own industry. There are among them, no landlords, no userers, no taxgatherers ... [the labourer] bears, as it were, upon his shoulders the whole fabric of human society, seems himself to be pressed down below ground by the weight,

and to be buried out of sight in the lowest foundations of the edifice ... In a society of an hundred thousand families, there will perhaps be one hundred who do not labour at all, and who yet, either by violence, or by orderly oppression of law, employ a greater part of the labour of the society than any other ten thousand in it. The division of what remains, too, after this enormous defalcation, is by no means made in proportion to the labour of each individual. On the contrary, those who labour the most get least." Lucio Colletti, *From Rousseau to Lenin*, at p.156. From Adam Smith, "An Early Draft of Part of the Wealth of Nations."

- 146 Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, Book 1, Chapter 1, Section 1.1. <http://www.linkiesta.it/sites/default/files/uploads2/imgs/smith.pdf>
- 147 "Those persons most excite our compassion and are more apt to affect our sympathy who most resemble ourselves, and the greater the difference the less we are affected by them" Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, LJ(A) iii.109. <http://oll.libertyfund.org/Home3/index.php>
- 148 Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, LJ(A) iii.12 <http://oll.libertyfund.org/Home3/index.php>
- 149 Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, LJ(A) iii.27 <http://oll.libertyfund.org/Home3/index.php>
- 150 "Among nations of hunters, as there is scarce any property, or at least none that exceeds the value of two or three days labour ; so there is seldom any established magistrate, or any regular administration of justice. ... Wherever there is a great property, there is great inequality. For one very rich man, there must be at least

five hundred poor, and the affluence of the few supposes the indigence of the many. The affluence of the rich excites the indignation of the poor, who are often both driven by want, and prompted by envy to invade his possessions. It is only under the shelter of the civil magistrate, that the owner of that valuable property, which is acquired by the labour of many years, or perhaps of many successive generations, can sleep a single night in security. He is at all times surrounded by unknown enemies, whom, though he never provoked, he can never appease, and from whose injustice he can be protected only by the powerful arm of the civil magistrate, continually held up to chastise it. The acquisition of valuable and extensive property, therefore, necessarily requires the establishment of civil government. Where there is no property, or at least none that exceeds the value of two or three days labour, civil government is not so necessary. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book V, Chapter I, Part II, pp.579-580.

- 151 "The first period of society, that of hunters, admits of no such inequality. Universal poverty establishes their universal equality; and the superiority, either of age or of personal qualities, are the feeble, but the sole foundations of authority and subordination. There is, therefore, little or no authority or subordination in this period of society. The second period of society, that of shepherds, admits of very great inequalities of fortune, and there is no period in which the superiority of fortune gives so great authority to those who possess it. There is no period, accordingly, in which authority and subordination are more perfectly

established." Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book V, Chapter I, Part II, pp.581-582.

152 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, II, ii,1.9 at p.73.

153 Neil MacCormick, "Adam Smith on Law" 15 *Valparaiso University Law Review* [1981] pp. 243-263 at p.253.

154 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book V, Chapter I, Part II, p. 584

155 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book V, Chapter I, Part II, p. 583.

156 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book I, Chapter 5, p.36.

157 "The whole annual produce of the land and labour of every country, or what comes to the same thing, the whole price of that annual produce, naturally divides itself, it has already been observed, into three parts; the rent of land, the wages of labour, and the profits of stock; and constitutes a revenue to three different orders of people; to those who live by rent, to those who live by wages, and to those who live by profit. These are the three great, original and constituent orders of every civilized society, from whose revenue that of every other order is ultimately derived." Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book I, Chapter 9, p.212.

158 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book IV, p.341.

159 "The elegance of his dress, of his equipage, of his house, and household furniture, are objects which from his infancy he has been accustomed to have some anxiety about. The turn of mind which this habit naturally forms, follows him when he comes to think of the improvement

of land. He embellishes perhaps four or five hundred acres in the neighbourhood of his house, at ten times the expence which the land is worth after all his improvements; and finds that if he was to improve his whole estate in the same manner, and he has little taste for any other, he would be a bankrupt before he had finished the tenth part of it."Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book III, Chapter 2, p.666. And further: "to figure at a ball is his great triumph, and to succeed in an intrigue of gallantry, his highest exploit. He has an aversion to all public confusions, not from the love of mankind, for the great never look upon their inferiors as their fellow-creatures; nor yet from want of courage, for in that he is seldom defective; but from a consciousness that he possesses none of the virtues which are required in such situations, and that the public attention will certainly be drawn away from him by others. He may be willing to expose himself to some little danger, and to make a campaign when it happens to be the fashion. But he shudders with horror at the thought of any situation which demands the continual and long exertion of patience, industry, fortitude, and application of thought. These virtues are hardly ever to be met with in men who are born to those high stations."Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, I.iii.2, p.51.

160 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book I, Chapter 9, at p.213.

161 "The proposal of any new law or regulation of commerce which comes from this order, ought always to be listened to with great precaution, and ought never to be adopted

till after having been long and carefully examined, not only with the most scrupulous, but with the most suspicious attention. It comes from an order of men, whose interest is never exactly the same with that of the publick, who have generally an interest to deceive and even to oppress the publick, and who accordingly have, upon many occasions, both deceived and oppressed it." Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book I, Chapter 9, at p.213.

162 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book V, Chapter 1, p.637

163 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book V, Chapter 1, p.63

164 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Introduction. p.9

165 "Observe the accommodation of the most common artificer or day-labourer in a civilized and thriving country, and you will perceive that the number of people of whose industry a part, though but a small part, has been employed in procuring him this accommodation, exceeds all computation. The woollen coat, for example, which covers the day-labourer, as coarse and rough as it may appear, is the produce of the joint labour of a great multitude of workmen. The shepherd, the sorter of the wool, the wool-comber or carder, the dyer, the scribbler, the spinner, the weaver, the fuller, the dresser, with many others, must all join their different arts in order to complete even this homely production. How many merchants and carriers, besides, must have been employed in transporting the materials from some of those workmen to others who often live in a very distant

part of the country! how much commerce and navigation in particular, how many ship-builders, sailors, sail-makers, rope-makers, must have been employed in order to bring together the different drugs made use of by the dyer, which often come from the remotest corners of the world! What a variety of labour too is necessary in order to produce the tools of the meanest of those workmen! To say nothing of such complicated machines as the ship of the sailor, the mill of the fuller, or even the loom of the weaver, let us consider only what a variety of labour is requisite in order to form that very simple machine, the shears with which the shepherd clips the wool. The miner, the builder of the furnace for smelting the ore, the feller of the timber, the burner of the charcoal to be made use of in the smelting-house, the brick-maker, the brick-layer, the workmen who attend the furnace, the mill-wright, the forger, the smith, must all of them join their different arts in order to produce them. Were we to examine, in the same manner, all the different parts of his dress and household furniture, the coarse linen shirt which he wears next his skin, the shoes which cover his feet, the bed which he lies on, and all the different parts which compose it, the kitchen-grate at which he prepares his victuals, the coals which he makes use of for that purpose, dug from the bowels of the earth, and brought to him perhaps by a long sea and a long land carriage, all the other utensils of his kitchen, all the furniture of his table, the knives and forks, the earthen or pewter plates upon which he serves up and divides his victuals, the different hands employed in preparing his bread and his beer, the

glass window which lets in the heat and the light, and keeps out the wind and the rain, with all the knowledge and art requisite for preparing that beautiful and happy invention, without which these northern parts of the world could scarce have afforded a very comfortable habitation, together with the tools of all the different workmen employed in producing those different conveniencies; if we examine, I say, all these things, and consider what a variety of labour is employed about each of them, we shall be sensible that without the assistance and co-operation of many thousands, the very meanest person in a civilized country could not be provided, even according to what we very falsely imagine, the easy and simple manner in which he is commonly accommodated. Compared, indeed, with the more extravagant luxury of the great, his accommodation must no doubt appear extremely simple and easy; and yet it may be true, perhaps, that the accommodation of an European prince does not always so much exceed that of an industrious and frugal peasant, as the accommodation of the latter exceeds that of many an African king, the absolute master of the lives and liberties of ten thousand naked savages. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book I, Chapter 1, pp.16-17.

166 "But the annual revenue of every society is always precisely equal to the exchangeable value of the whole annual produce of its industry, or rather is precisely the same thing with that exchangeable value. As every individual, therefore, endeavours as much as he can both to employ his capital in the support of domestic industry,

and so to direct that industry that its produce may be of the greatest value; every individual necessarily labours to render the annual revenue of the society as great as he can. He generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestic to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it."Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book IV, Chapter 2, p.363-64.

- 167 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book III, Chapter 1, p.307.
- 168 Paul Alexander Rækstad, *Class and State in the Political Theory of Adam Smith: A Chapter in the History of a Neglected Strand of Political Thought*[2011] Master's Thesis in Philosophy, University of Oslo.  
<https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/24836/Raekstad.pdf?sequence=3>
- 169 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book V, Chapter I, Part II at p.590.
- 170 Tamanaha, *On the Rule of Law*, p.114-126.
- 171 Douglas Hay, Peter Linebaugh, John Rule, E.P. Thompson, and Cal Winslow, *Albions Fatal Tree*, New York: Pantheon Books, [1975] p.xli.

- 172 E.P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act* New York: Pantheon Books[1975]
- 173 Douglas Hay, Peter Linebaugh, John Rule, E.P. Thompson, and Cal Winslow, *Albions Fatal Tree*, New York: Pantheon Books, [1975].
- 174 The term "bloody penal code" of the 18th century England is notorious due to the dramatic increase of legislation by Parliament, from 50 to over 200 laws, enacted between 1688 and 1820, of capital statutes, almost all of them concerning offences against property
- 175 James Muir, "Property, Authority and the Classroom" 10 *Legal History* [2006], pp.29-34,at p. 32.
- 176 John Beattie, "Looking Back at "Property, Authority and the Criminal Law"" 10 *Legal History* [2006] pp.15-20, at p.16.
- 177 Ibid.
- 178 For example, Douglas Hay's groundbreaking essay "Property, Authority and Criminal Law" was based on a complete archive of court records for 1900 cases, a survey of another 2100 cases, and manuscript and printed sources for decisions of judges, government, manufacturers, magistrates, gentry and peers in those cases, from prosecution to execution.
- 179 Douglas Hay, Peter Linebaugh, John Rule, E.P. Thompson, and Cal Winslow, *Albions Fatal Tree*, New York: Pantheon Books, [1975] at p.xxxv.
- 180 Douglas Hay, Peter Linebaugh, John Rule, E.P. Thompson, and Cal Winslow, *Albions Fatal Tree*, New York: Pantheon Books, [1975] at p.xxxvi.
- 181 Douglas Hay, Peter Linebaugh, John Rule, E.P.

Thompson, and Cal Winslow, *Albions Fatal Tree*, New York: Pantheon Books, [1975]

182 Douglas Hay, Peter Linebaugh, John Rule, E.P. Thompson, and Cal Winslow, *Albions Fatal Tree*, New York: Pantheon Books, [1975] at p.18.

183 In fact, in a "survey conducted in 1780 revealed that the electorate in England and Wales consisted of just 214,000 people - less than 3% of the total population of approximately 8 million. In Scotland the electorate was even smaller: in 1831 a mere 4,500 men, out of a population of more than 2.6 million people, were entitled to vote in parliamentary elections. Large industrial cities like Leeds, Birmingham and Manchester did not have a single MP between them, whereas 'rotten boroughs' such as Dunwich in Suffolk (which had a population of 32 in 1831) were still sending two MPs to Westminster.[http://www.nationalarchives.gov.uk/pathways/citizenship/struggle\\_democracy/getting\\_vote.htm](http://www.nationalarchives.gov.uk/pathways/citizenship/struggle_democracy/getting_vote.htm)

184 In his *Commentaries on the Laws of England*, Blackstone remarks that "there is nothing which so generally strikes the imagination, and engages the affections of mankind, as the right of property; or that sole and despotic dominion which one man exercises over the external things of the world, in total exclusion of the right of any other individual in the universe." William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* 12th Edition by Edward Christian (1793) vol. II, p.2.

185 Douglas Hay et al *Albions Fatal Tree*, New York: Pantheon Books, [1975] at 22.

186 Cesare Beccaria (1738-1794), an Enlightenment thinker

and author of the famous treatise on criminal justice, *On Crimes and Punishment* (published in 1764), which argued for reform in the criminal justice system and stringently criticized the use of terror, torture and cruel and inhuman treatment to extract confessions.

- 187 Douglas Hay et al. *Albions Fatal Tree*, New York: Pantheon Books, [1975] at 23-24.
- 188 Timothy Nourse, *CompaniaFoelix* (2nd Edition 1706) pp.15-16 in Douglas Hay et al *Albions Fatal Tree*, New York: Pantheon Books, [1975] p.
- 189 William Paley, *Principles of Moral and Political Philosophy* (1785) Book VI, Chapter 2. [http://oll.libertyfund.org/?option=com\\_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=703&Itemid=27](http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=703&Itemid=27)
- 190 C.Jenkinson to Recorder of London, 22 May 1761; PRO, SP 44/87, fos.19 and 20.
- 191 Charles Cottu, *The Administration of Criminal Justice in England*, [1832] p.43.
- 192 Harrowby MSS, vol.1129, doc.19(f), p.5.
- 193 Charles Cottu, *The Administration of Criminal Justice in England*, [1832] p.103-4.
- 194 William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* 12th Edition by Edward Christian (1793) vol. III, p.356.
- 195 Douglas Hay et al *Albions Fatal Tree*, New York: Pantheon Books, [1975] at p. 33.
- 196 For a background snippet please see [http://en.wikipedia.org/wiki/Laurence\\_Shirley,\\_4th\\_Earl\\_Ferrers](http://en.wikipedia.org/wiki/Laurence_Shirley,_4th_Earl_Ferrers)
- 197 For a background snippet please see [http://en.wikipedia.org/wiki/William\\_Dodd\\_\(clergyman\)](http://en.wikipedia.org/wiki/William_Dodd_(clergyman))

- 198 Hay et al Albions Fatal Tree, at p.34.
- 199 Hay et al Albions Fatal Tree, at p. 34, Job Nott's Advice, Staffs. RO, D1778, bdl.57.
- 200 Eric Hobsbawm, Age of Capital: 1848-1875 London: Abacus Books, [1975].
- 201 William Blackstone, Commentaries on the Laws of England 12th Edition by Edward Christian (1793) vol. IV, p.31-32.
- 202 Hay et al Albions Fatal Tree, at p.48-49.
- 203 Hay et al Albions Fatal Tree, at p.49.
- 204 Hay et al Albions Fatal Tree, at p. 43
- 205 In John Say's case, he came from "an exceedingly Worthy & respectable family who will feel the disgrace of a Public Execution beyond expression, his Young Sister also now at Boarding School will be irreparably Injured by a disgrace which no time can Obliterate & which will greatly affect her future Interests thro' Life." Letter from Philip Slater, PRO, HO 42/11 fo.39, Hay et al Albions Fatal Tree p.45.
- 206 Hay et al Albions Fatal Tree, at p.45
- 207 Hay et al Albions Fatal Tree, at p.48
- 208 The system of patronage was one of the hallmarks of the power of the ruling class, as Hay writes: "Circumspection" is a euphemism in such circumstances. The private manipulation of the law by the wealthy and powerful was in truth a ruling-class conspiracy, in the most exact meaning of the word. The king, judges, agistrates, and gentry used private, extra-legal dealings among themselves to bend the statute and common law to their own purposes. The legal definition of conspiracy

does not require explicit agreement; those party to it neednot even all know one another, provided they are working together for the same ends. In this case, common assumptions of the conspirators lay so deep that they were never questioned, and rarely made explicit .... The cunning of the ruling class is a more substantial concept, however, for such a group of men is agreed on ultimate ends. However much they believed injustice (and they did); however sacred they held property (and they worshipped it); however merciful they were to the poor (and many were); the gentlemen of England knew that their duty was, above all, to rule. On that depended everything. They acted accordingly." Hay et al *Albions Fatal Tree*, at p. 52-53.

209 Hay et al *Albions Fatal Tree*, at p.48-49

210 See footnote 208 above.

211 Morton. J. Horwitz, "The Rule of Law: An Unqualified Human Good?" 86 *Yale Law Journal* [1976-77], 561-566, at 561, E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* London: vintage, [1966] at 80-83.

212 E.P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act* [1975] at 263-65.

213 Daniel H. Cole, "'An Unqualified Human Good': E.P. Thompson and the Rule of Law" *Journal of Law and Society*, Vol. 28 [2001] pp.177-203, at p.179.

214 Bob Fine, *Democracy and the Rule of Law*. London: Pluto Press [1984] p. 181.

215 E.P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act* [1975], at p. 266.

216 *Ibid*, at p. 263.

- 217 Ibid at p.269.
- 218 Daniel H. Cole, "'An Unqualified Human Good': E.P. Thompson and the Rule of Law" *Journal of Law and Society*, Vol. 28 [2001] pp.177-203, at p. 189.
- 219 Shivji, I 'Law's Empire and Empire's Lawlessness: Beyond the Anglo-American Law', 2003 (1) *Law, Social Justice & Global Development Journal (LGD)* 30th May 2003. [http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/law/e/lj/lgd/2003\\_1/shivji2/](http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/law/e/lj/lgd/2003_1/shivji2/)
- 220 See footnote 183 above.
- 221 For example, the 'Peterloo Massacre' of 1819.
- 222 International Commission of Jurists, *The Rule of Law in A Free Society: A Report of the International Congress of Jurists (Geneva, 1959)*. <http://icj.wpengengine.netdna-cdn.com/wp-content/uploads/1959/01/Rule-of-law-in-a-free-society-conference-report-1959-eng.pdf>
- 223 International Commission of Jurists, *The Rule of Law in A Free Society: A Report of the International Congress of Jurists (Geneva, 1959)*, p.179 <http://icj.wpengengine.netdna-cdn.com/wp-content/uploads/1959/01/Rule-of-law-in-a-free-society-conference-report-1959-eng.pdf>
- 224 Tamanaha, *On the Rule of Law*, p.113.
- 225 E.P.Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, London: Merlin Press [1978] p.288.

---

(یہ مقالہ قانون اور تاریخ کے موضوع پر زیپسٹ (SZABIST) کراچی پاکستان میں مورخہ 7 دسمبر 2013ء کو منعقد ہونے والی نیشنل کانفرنس میں پیش کیا گیا)

## اسلامی اصلاح، قومی ریاست اور انفرادیت پسند شہری گچھ، گجرات میں شناخت کی ثقافتی کشمکش

فرحانہ ابراہیم  
مترجم: ڈاکٹر ریاض احمد شیخ

### تعارف

زیر نظر مقالے میں، میں نے اس نکتے کو موضوع بحث بنایا ہے کہ وسیع القومی تحریکوں نے بحث و تحقیق کیلئے کئی ایسے درکھول دیئے ہیں جن کی مدد سے ہندوستان میں (Kachehh) کی خواتین کو یہ موقع نصیب ہو گیا ہے کہ وہ گھر سے باہر کام کرنے، روایتی پوشاک پہننے اور اس سے وابستہ عزت اور پاکیزگی جیسی رسموں کے خلاف آواز اٹھاسکیں۔

مزید برآں، عالمگیر ثقافتی اور سیاسی و معاشی سرگرمیوں میں اضافے کے باعث انفرادی اور گروہی شناخت رکھنے والوں کیلئے ایسے نئے مواقع دستیاب ہو گئے ہیں کہ مقامی سطح سے بلند تر ہو کر قومی۔ ریاست کی نسبت سے وہ اپنی جداگانہ حیثیت کا اظہار کر سکیں۔ جاٹ برادری کے لوگ نیم خانہ بدوش گلہ بان ہیں جو پاک ہند کی سرحدوں کے ساتھ ساتھ گچھ (ہندوستان) اور سندھ (پاکستان) سے متصل ضلعوں کے اندر آباد ہیں۔ جاٹ خواتین پنچد ارکڑھے ہوئے کپڑے پہنتی ہیں۔ یہ آرائشی کشیدہ کاری کمیونٹی کی قدیم روایتوں سے جڑی ہوئی ہے جس کو ان کی عزت و آبرو اور نسوانی عصمت اور پاکیزگی کا آئینہ دار سمجھا جاتا ہے۔ 1980 کے عشرے کے اواخر سے

بیشتر جاٹ خواتین NGOs کے تحت منظم ہو گئیں ہیں جس کی بدولت کڑھے ہوئے ملبوسات تیار کرنے اور ان کی مارکیٹنگ کرنے کے قابل ہو گئیں ہیں۔ یوں کماؤ ہنر خواتین کی حیثیت سے وہ براہ راست مارکیٹ سے وابستہ ہو گئی ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ 'اسلامی' اصلاح، پر حالیہ مباحثے شروع ہو گئے ہیں جو 'صحیح' اسلامی شعائر اختیار کرنے کے لئے چلائی جانے والی مہم کا حصہ ہیں۔ اگرچہ کڑھے ہوئے کپڑے پہننا کچھ کی روایت میں داخل تھا لیکن جب اس کشیدہ کاری نے خواتین سے منسلک کاروبار کی شکل اختیار کی تو قدامت پسند اسلامی مقتدر حلقوں کی توجہ اس طرف مبذول ہوئی کیونکہ اب ان کڑھے ہوئے ملبوسات کو کچھ سے باہر دور دراز مقدمات تک برآمد کیا جاتا ہے جو اس سے قبل صرف چند مخصوص علاقوں تک محدود تھے۔ یہاں، میں مخصوص گروہی شناخت کے اظہار اور بہ اعتبار صنف اس کے مختلف پہلوؤں پر اپنی رائے ظاہر کروں گی جو عالمی سطح پر منعقد ہونے والے مکالمات (discourses) میں ایک ساتھ زیر بحث آئے ہیں۔ اسلامی اصلاحی تحریک اور این جی او NGO کلچر کے توسط سے سیاسی و معاشی بندشوں سے آزادی کے حصول سے متعلق۔ جدید دور میں شہریوں کی آزادی فکر اور خود مختاری کا نظریہ ہی ترقی کی اصل بنیاد مانا جاتا ہے جبکہ مذہبی احیاء کی تحریکوں خامیوں کے بارے میں اکثر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ چاہتے ہیں کہ ان کے ہم مذہب افراد قدامت پسند روایتی شہریوں کی نظیر پیش کریں۔

اگلے حصے میں، میں اپنی رائے کی وضاحت کروں گی کہ کس طرح جدیدیت اور روایت یا آزاد خیالی اور قدامت پسندی کی واضح تقسیم سے بہت سی الجھنیں پیدا ہو جاتی ہیں اور اس ضمن میں کی جانے والی بحثیں آپس میں خلط ملط ہو جاتی ہیں اور کچھ ایسے جانبدارانہ رویے ابھر کر سامنے آتے ہیں جو کسی نہ کسی صورت میں دونوں قسم کے رجحانات سے اثر پذیر ہوتے ہیں جیسے جاٹ خواتین کو ایک نیا موقع دستیاب ہو جاتا ہے کہ وہ مقامی اور عالمی دونوں سطح کے حالات کو ہم آہنگ کرتے ہوئے اپنے لئے ترجیحات کا از سر نو تعین کرنے کے قابل ہو جاتی ہیں۔

مزید برآں، ثقافتی تنوع کا یہ مطالعہ سیاست اور کلچر کی علیحدگی کی صورت میں بننے والے نئے قسم کے اداروں کے بارے میں عالمی سطح پر مستعمل غیر معین اصطلاحات (globalised discursive idioms) [ترقی اور مذہب جیسی] کی پیچیدگیوں پر گفتگو کرنے میں ہمارے لئے مفید ثابت ہوگا۔ یہ اس بات پر بھی روشنی ڈالے گا کہ عالمی وسیع القوی شناخت کے صورتوں کے

حوالے سے ریاست اور معاشرے کے تعلق کی تشکیل نو کس طرح کی جائے۔ نسبتاً زیادہ صاف لفظوں میں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ ہندوستان جیسی ایک کثیر الثقافتی، کثیر لسانی اور سیکولر ریاست کے اندر اگر کوئی گروہ آگے بڑھ کر ایک عوامی شہری (public, civic) شناخت پیش کرتا ہے تو پھر اس صورت میں کون کون سے گروہ اپنی اپنی شناختوں کے ساتھ نمودار ہو جائیں گے؟ کس طرح عالمگیر وسیع الاقومی مذہبی اصطلاحات اور نسبتاً ایک زیادہ سیکولر۔ برل مارکیٹ سے متعلق موضوعات کے مابین باہم موافقت پیدا کی جاسکتی ہے جبکہ اس کے نتیجے میں عقائد اور رسوم نئی شکل میں نمودار ہو جاتے ہیں جو عوامی حلقوں میں مخصوص قسم کی شناختیں سامنے لاتے ہیں؟ اور آخر میں، کلاسیکی برل روایت Classical liberal tradition سے الگ رہتے ہوئے ایک عوامی دائرہ عمل کی از سر نو تشکیل میں ثقافتی تنوع کا یہ مثالی مطالعہ کس طرح ہماری مدد کر سکتا ہے؟ ایک عوامی دائرہ عمل (public sphere) کی از سر نو تشکیل میں کس طرح یہ وسیع الاقومی مذہبی مباحثے اور عملی کاروائیاں ہماری معاونت کر سکتی ہیں جنہیں لازمی طور پر Habermas فلاسفر کے سیکولر۔ آزاد خیالی کے مفروضے اور ساتھ ہی پبلک اور پرائیویٹ سیاست اور مذہب یا گروہ اور فرد کو الگ الگ خانوں میں تقسیم کرنے کے عمل پر محمول نہیں کیا جاسکتا؟

### غیر مربوط واقعات کا اتصال اور سرحدی سیاست

کچھ ایک ضلع ہے جو پاکستان سے ملحق ہندوستان کی مغربی سرحد پر واقع ہے۔ تاریخی اور جغرافیائی اعتبار سے یہ برصغیر کے بڑے دھارے (main stream) سے نسبتاً الگ تھلگ رہا ہے۔ کبھی یہ ایک جزیرہ تھا جو بحیرہ عرب کی آبنائوں (inlets) سے گھرا ہوا تھا اور ۱۹۴۸ء تک یہ ایک آزاد چھوٹی سی ریاست تھی۔ یہ علاقہ ۱۹۶۰ء کے عشرے میں مغربی ہندوستان کے صوبہ گجرات کے زیر انتظام آیا اور بعد ازاں ریل اور سڑکوں کے ذریعے باقی گجرات سے اس کا رابطہ قائم ہوا۔ یہ ایک ایسے منجر علاقے میں واقع ہے جس کا وسیع رقبہ قابل رہائش نہیں ہے۔ بارش کا سالانہ اوسط اندازاً ۲۵۰ ملی میٹر ہے جو پورے سال میں غیر مساویانہ طور پر برستی ہے۔ اس بات کا عرصہ دس دن سے بھی کم ہوتا ہے۔ اس ضلع میں مجموعی طور پر اور شمالی اور مغربی کچھ میں اور بھی زیادہ، بیشتر لوگوں کے ذرائع روزگار کا انحصار روایتی گلہ بانی پر ہے۔ اس علاقوں میں زرعی پیداوار بہت

ہی کم ہے۔ مقامی آبادیوں کے لیے موشیوں کو سنبھال کر رکھنے کی سہولتیں میسر نہیں ہیں لہذا بارش کا یہ قلیل موسم بھی موشیوں کو محفوظ رکھنے کے سلسلے میں انہیں براہ راست متاثر کرتا ہے اور سال بھر ان کو معاشی سرگرمیاں جاری رکھنے میں دشواری پیش آتی ہے۔ ۱۹۷۰ کے عشرے کے اواخر میں لگا تار کئی قحط پڑنے کے بور ریاست اور انفرادی سطح پر لوگوں نے مداخلت کرتے ہوئے متبادل ذرائع آمدنی مہیا کرنے کیلئے یہاں دستکاری کو فروغ دینے کی کوششیں شروع کیں۔ یہ کوششیں نہایت کامیاب ہوئیں اور کچھ بہت جلد کڑھائی بنائی والے بہت عمدہ قسم کے ملبوسات تیار کرنے کے سلسلے میں ہندوستان بھر میں مشہور ہو گیا۔ یہ کہنے میں کوئی مبالغہ نہ ہوگا کہ دستکاری اور کشیدہ کاری کے فروغ نے کچھ کو ہندوستان کے نقشے پر نمایاں کر دیا۔ دراصل مقامی طور پر تیار کڑھائی بنائی کے ملبوسات کی برآمد کے باعث ہی کچھ نے خود کو بیرونی دنیا کے سامنے پیش کیا یہاں تک کہ ۱۹۷۰ کے عشرے اواخر میں ۱۹۸۰ اور ۱۹۹۰ کے عشروں کے دوران یہ کڑھے ہوئے ملبوسات اصل ہندوستانی روایت کی ایک معتبر پہچان بن گئے جس کی بناء پر NGOs کی نیٹ ورک اور ریاستی تنظیموں کے وسیلے سے انہیں دنیا کے مختلف ممالک کو برآمد کیا جاتا تھا جہاں کے ممتاز طبقوں کے افراد ان ملبوسات کو خریدتے تھے۔

حالیہ دنوں میں جنوری ۲۰۰۱ میں آنے والے تباہ کن زلزلے نے ہندوستان کے قومی دھارے سے کچھ کی باقی ماندہ دوریوں کو مزید کم کر دیا۔ زلزلے کے بور کچھ کا علاقہ بہت سی تبدیلیوں کے عمل سے گزرا ہے۔ ذرائع روزگار بدل گئے ہیں۔ disaster management کی اسکیموں کے اثر سے زندگی کے روایتی طریقے شدید دباؤ میں آ گئے ہیں۔ جدید سازی (modernization) اور صنعتی سرگرمیوں کیلئے ریاستی تعاون سے دی جانے والی ترغیبات کی بدولت کچھ کو گجرات سرکار کی اس مہم میں نمایاں حیثیت حاصل ہو گئی ہے جو وہ ملک کے بڑے ترقی یافتہ صنعتی علاقوں میں خود کو شامل کرنے کیلئے چلا رہی ہے۔

اپنے محل وقوع کے اعتبار سے اس علاقے کو ایک اور تخصیص حاصل ہے۔ یہ پورا ضلع ہندوستان اور پاکستان دونوں کی سرحد سے بالکل متصل علاقے میں ہے۔ یہ سرحدی علاقہ ۱۹۴۷ میں وجود میں آنے کے وقت ہی سے نہایت حساس رہا ہے۔ اس کی سخت نگرانی کی جاتی ہے اور یہاں پولیس کی بھاری دستے موجود رہتے ہیں۔ اس پورے سیکشن میں سرحد پار کرنا سختی سے ممنوع

ہے۔ سرحد سے متصل جگہوں پر اس علاقے کی سیاسی اور مذہبی اقلیتیں آباد بھی ہیں۔ جاٹ لوگ اس علاقے کی ایک مسلم گلہ بان کمیونٹی سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ دونوں ممالک کے سرحدی مقامات پر مختلف قسم کے معاشرتی ورکس سے تعلق رکھنے والی گشتی آبادیاں رہائش پزیر ہیں لہذا اس علاقے کی سیاسی نوعیت کی گفتگو میں ان آبادیوں کے مکینوں کے دامن کو داغدار کیا جاتا ہے اور حالیہ برسوں میں ایک مضبوط ہندو قوم پرست مقامی گروہ نے کھل کر ان کی مخالفت کا اظہار کیا ہے۔ ۲۰۰۲ء کے اوائل میں وقوع پزیر فرقہ وارانہ فسادات میں جنہوں نے گجرات کے بڑے علاقوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا، اس علاقے کی اقلیتی مسلم آبادی کو خاص طور پر نشانہ بنایا گیا۔ یہ کشت و خون جس میں ۲۰۰۰ افراد مارے گئے اور ایک لاکھ سے زیادہ گھر سے بے گھر کر دیئے گئے حقیقت میں ایک مذہبی اقلیت کے قتل عام کا سوچا سمجھا اور منظم منصوبہ تھا جس پر عمل نہ صرف ریاستی حکومت کے ملی بھگت اور اس کی مرضی و منشاء سے ہوا بلکہ وہ اس میں براہ راست ملوث تھی اور گجرات کے بہت سے ممتاز مقتدر حلقے بھی اس میں شریک تھے۔

۲۰۰۲ء سے پاکستان کی اسلامی ریاست کے سرحدی علاقے میں رہائش پزیر نیم خانہ بدوش مسلمانوں کے خلاف زہرا گلنا ہندو قوم پرستوں کا معمول بن چکا ہے جن کے نزدیک یہ افراد اخلاقی اور قومی لحاظ سے مشکوک کردار کے حامل ہیں۔ سرحد کی حفاظت پر مامور افسران ان کو معمولاً ہراساں کرتے ہیں، ان پر غیر قانونی طور پر سرحد پار کرنے یا اسمگلنگ (smuggling) کرنے کا شک کیا جاتا ہے 9/11 کے بعد عالمی میڈیا کے رجحانات کے زیر اثر علاقائی میڈیا اور متوسط طبقے کی گفتگو میں انہیں مخصوص طور پر بین الاقوامی دہشت گرد سرگرمیوں کے سہولت کاروں میں شامل سمجھا جاتا ہے۔

کچھ کے اندر ہر نسلی گروہ کے یہاں لباس کی کڑھائی بنائی کرنے کا ایک اپنا روایتی انداز ہے۔ جیسا کہ قبل ازیں ذکر کیا گیا، ۱۹۷۰ کے عشرے سے متعدد تنظیموں (غیر سرکاری اور سرکاری مدد سے چلنے والی) نے مسلسل کچھ کی خواتین کو ساتھ ملا کر کام کرنا شروع کر رکھا ہے۔ ان کے تیار کردہ کڑھے ہوئے ملبوسات ہندوستان کے مہنگے بازاروں میں فروخت کے لئے پیش کیے جاتے ہیں اور جوں جوں اس کاروبار میں ترقی ہوئی ان ملبوسات کو بیرون ملک برآمد کیا جانے لگا۔ یہ پشیرفت دہری حکمت عملی پر مبنی ہے۔ اول متواتر قحط سے تیار شدہ علاقے میں مقامی طور پر ذرائع

روزگار مہیا کرنا اور اس کا دوسرا انتہائی اہم پہلو یہ کہ اس کے ذریعے مشتبہ سرحدی آبادیوں پر کڑی نگرانی اور انھیں کنٹرول میں رکھنا مقصود ہے۔ سرحدی دیہاتوں کے بکینوں کو مناسب روزگار فراہم کرنے کا یہ اقدام جہاں موزونیت کا معیار یہ ہے کہ نسبتاً کم اجرت پر کام کرنے والے دستیاب ہو جائیں اور وہ زیادہ پرکشش معاوضوں کا مطالبہ نہ کریں، کاروبار میں کفایت کے پیش نظر ہے۔ مگر ریاست کے نقطہ نظر سے یہاں کے لوگوں کو غیر قانونی سرحد پار سرگرمیوں سے باز رکھنا مقصد ہے۔ ریاست کی جانب سے ان سرحدی کمیونٹیز امکانی وسیع الاقومی رابطوں کو قومی ریاست کی اخلاقی سرحدوں کیلئے ایک خطرہ قرار دیا جاتا ہے۔

۱۹۹۰ کے عشرے کے تقریباً اواخر سے اسلامی 'اصلاح' کی بابت مکالموں نے جن میں مذہب کے عالمگیر معیار پر مبنی آداب و رسوم کی سختی کے ساتھ پابندی کرنے کی حمایت کی جاتی ہے، زور پکڑنا شروع کر دیا ہے۔ پہلے پڑھے لکھے شہری مسلمانوں کے درمیان اور پھر بڑھ کر سرحد کے ساتھ ساتھ رہائش پزیر عام آبادیوں کے درمیان اس سلسلے میں بحث و مباحثے شروع ہو گئے ہیں۔ میں اس امر کی جانب توجہ دلانا چاہوں گی کہ عالمگیریت پر مبنی افکار جو اس اسلامی اصلاحی پروگرام کی صورت میں پیش کئے رہے ہیں وہ بڑی حد تک ایک مخصوص قسم کے تاریخی کوائف کی پیداوار ہیں۔ اس صورت میں اسلامی عالمگیریت پر مبنی خیالات سعودی عرب کے نمونے پر استوار ہوئے ہیں جس کا سبب وہ سماجی اور عمرانی رابطے ہیں جو مزدور طبقے کے افراد کے دنیا کے اس حصے میں قیام اور تجارت کے ذریعے قائم ہوئے ہیں۔

اصلاح پسندوں کے نقطہ نظر سے جاٹوں جیسی گلہ بان آبادیاں بے خبر، ناخواندہ اور ضعیف الاعتقاد ہیں اور اسلام کے اچھے یا جدید (اور اسی بناء پر ان کے حساب سے اخلاقی طور پر گراؤ کا شکار ہیں) طور طریقوں پر عمل نہیں کرتے۔ قومی ریاست کے درمیان جاٹوں کی حیثیت بہت معمولی ہے۔ ایک ایسے صوبے میں جہاں دائیں بازو کی شدت پسند قوم پرستوں کا غلبہ ہے، جاٹوں کی ضمنی حیثیت کے باعث اصلاح پسند باآسانی انھیں اپنا بڑا ہدف بنا لیتے ہیں جو مثالی مسلمان شہری پیدا کرنے کے سفر پر نکلے ہیں جاٹوں سے اسلام پسندوں کی اپیل (appeal) میں درپردہ یہ ہدایت موجود ہے کہ وہ اخلاقی طور پر درست اور خالص اسلامی شعائر کی پابندی کریں جو شعوری طور پر مرتب کی ہوئی صحیح معلومات پر مبنی ہیں۔ اس طرح اسلام کے ایک عالمگیر وسیع الاقومی تصور

کے اعتبار سے وہ اچھے شہریوں کی طرح باختیار نظر آئیں گے خواہ قومی۔ ریاست نے انہیں غدار اور گھٹیادرجے کے شہری قرار دے کر مسترد ہی کیوں نہ کر دیا ہو۔

نیولبرل ترقی کے موضوع (neo-liberal development discourse) جسے دینکاری کی مہارتوں کو کاروباری شکل دینے کے ذریعہ عملی جامہ پہنایا گیا ہے کی بنیاد اس فلسفے پر رکھی گئی ہے جس کی رو سے شہریوں کی آزادی، فکر اور خود مختاری کو ہی ترقی کی اساس تسلیم کیا جاتا ہے جبکہ مذہبی احیاء کی تحریکوں کے حامیوں کے بارے میں اکثر خیال کیا جاتا ہے کہ ان کے ہم مذہب افراد قدامت پسند اور روایتی انداز فکر کے حامل ہوں اور سمجھوتے پر مبنی یا محکومانہ طرز کی خود مختاری پر اکتفا کریں۔ اس مقالے کے مقاصد کے پیش نظر میں اس بات میں دلچسپ رکھتی ہوں کہ جب جدت پسند شہریوں کی سیکولر آزاد خیالی کا موضوع اور مذہبی۔ اخلاقی موضوعات جن کے ذریعے فرد کو مقررہ اخلاقی ضابطوں کا پابند بنانے کی وکالت کی جاتی ہے باہم متصادم ہوتے ہیں تو کیا صورت حال سامنے آتی ہے۔ یہ دو طرح کے موضوعات کبھی کبھی ایک دوسرے کی ضد سمجھے جاتے ہیں۔ ایک موضوع جدت پسندی اور آزادی فکر پر مبنی ہوتا ہے جو سیکولر عوامی حلقوں سے مخصوص ہے دوسرا موضوع متعصبانہ روایتی رویوں پر مبنی تا ہے جو نجی زندگی سے متعلق ہوتا ہے۔ یہ دہرا معیار ہمیں اس کلاسیکی سیکولر لبرل ماڈل سے ورثے میں ملا ہے جہاں عوامی دائرہ عمل سیاست سے متعلق سمجھا جاتا ہے جبکہ نیک اعمال اور اخلاقیات کو نجی شعبے تک محدود کر دیا گیا ہے۔ اگرچہ کبھی کبھی اسے انفرادی دائرے تک محدود کرنے کی مخالفت بھی کی جاتی ہے تاہم میری دلیل یہ ہے کہ ان غیر مربوط موضوعات کے بیک وقت زیر بحث آنے کے نتیجے میں جو صورتحال کچھ میں سامنے آتی ہے وہ مقامی طور پر مردوزن کے تعلقات کو از سر نو واضح کرنے، عوامی شعبے کے بارے میں نئی سوچ پیدا کرنے اور ایک مذہبی اقلیت کو ریاست کے ساتھ اپنے تعلقات کا تعین کرنے کی خاطر گفت و شنید کے طریقے وضع کرنے کے لئے نئے مواقع فراہم کرتی ہے۔

کچھ میں نیو۔ لبرل (neo-liberal) ترقی بحث کے دوران NGOs کے حلقوں میں اسلامی اصلاحی پروگرام کے حامیوں کو روایت پرست یا بنیاد پرست کہا جاتا ہے کیونکہ وہ اسلامی پاکبازی (piety) کو پدرسری (patriarchal) روایات کی حمایت کرتے ہیں جو خواتین کو روزگار کے شعبے سے الگ رکھنے کیلئے وضع کی گئیں ہیں۔ مثال کے طور پر اسلامی اخلاقیات کا ای

پہلو جس پر اصلاحی تحریک کے کارکنان بہت زیادہ زور دیتے ہیں اور اسے مذہبی اخلاقیات کا ایک معیار قرار دیتے ہیں، مسلم خواتین کیلئے پردے کا حکم ہے کہ وہ اپنے جسم کو مناسب، باحیا انداز میں ڈھکنے کے لئے حجاب کا استعمال کریں۔

کاروباری مصروفیات کے حوالے سے حجاب اور اس سے جڑے ہوئے شرم و حیا اور اجنبی مردوں سے ملنے جلنے کی ممانعت جیسے تصورات کو خواتین کی آزادی کی راہ میں رکاوٹ اور انھیں دبا کر رکھنے کی ایک علامت سمجھا جاتا ہے۔ یہ چیز کاریگروں کی حیثیت سے پوری طرح مارکیٹ میں داخل ہے کے سلسلے میں بھی مشکلات کا سبب بنتی ہے جنہیں اپنی تیار شدہ اشیاء لے کر شہری مراکز کا سفر کرنا پڑتا ہے جہاں وہ کاڑھنے بننے کے مراحل کی بہت پسند کی جانے والی روداد بیان کرتی ہیں۔ اس طرح وہ ہاتھوں سے تیار کئے ہوئے نہایت اعلیٰ قسم کے ان ملبوسات کی دیہی اصلیت (rustic authenticity) کی تصدیق کرتی ہیں جو شہری صارفین خریدتے ہیں۔

بہر نوع، اس اصلاحی پروگرام پر جاٹوں کے رد عمل نئے نہیں ہیں اور ان پر بحث کرنے کی خاصی کنجائش موجود ہے۔ جاٹوں کے چند دیہات کامیابی کے ساتھ دستکاری کے شعبے سے منسلک کاروبار سے وابستہ ہو گئے ہیں جس نے کمیونٹی کے اندر ایک داخلی بحران پیدا کر دیا ہے۔ ایک روایتی قسم کی دستکاری پر مبنی ہنرمندی کو ایک باقاعدہ کاروبار کی شکل میں بدل دینے سے اس داخلی بحران کو تقویت حاصل ہوئی۔ دوسرے لفظوں میں، سوال یہ تھا کہ اب تک جو چیز ایک خاص علاقے تک محدود تھی اور جس کا رواجی طور پر باہمی تبادلہ کیا جاتا تھا، اسے عالمی سطح پر ایک کاروبار کی شکل کیوں دی جا رہی ہے۔ یہ بحث بظاہر ایک کاروبار سے متعلق معاملہ لگتی ہے لیکن جب اسے اسلامی باکبازی اور اخلاقیات سے متعلق اصلاح پسندوں کے مکالمات کے سیاق و سباق میں دیکھا جائے تو یہ معاملہ بہت زیادہ الجھ جاتا ہے۔ خواتین اس بحران کا مرکزی موضوع ہیں۔ نہ صرف اس لئے کہ وہ یہ روایتی لباس پہنتی ہیں جسے قدامت پرست مذہبی حلقے نساہت کی علامت اور اسی بناء پر کمیونٹی کی عزت سے منسوب کرتے بلکہ اس لئے بھی کہ اب وہ روزی کمانے والی ایسی خواتین بن گئی ہیں جو یہ کڑھے ہوئے ملبوسات مارکیٹ میں فروخت کرنے کیلئے تیار کرتی ہیں جس نے روایتی اقدار کو قدامت پرست رکھوالوں کو ایک گہرے بحران میں مبتلا کر دیا ہے۔

اس ضمن میں قدامت پرستوں سے میری مراد وہ افراد ہیں جو اسلامی اصلاحی پروگرام کے

مخالف ہیں۔ اسلامی 'اصلاح' کے پروگرام کو کچھ میں جدیدیت کا پیش خیمہ خیال کیا جاتا ہے جو ماضی اور مقامی روایت سے واضح طور پر جدا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ 'باہر' سے درآمد شدہ چیز ہے جو مقامی روایت کو ختم کرنے کے درپے ہے لہذا اس سے بچنا ضروری ہے۔ مزید یہ کہ کچھ کی خواتین اصلاح پسندوں کے پند و نصائح کی اس لئے مخالف ہیں کہ آخر الذکر افراد مجملہ دوسرے معاملات مردوزن کی علیحدگی اور حجاب پہننے پر اصرار کرتے ہیں۔

کسی بیرونی مبصر کو حجاب پہننے کو رجعت پسندانہ اقدار کا مظہر سمجھتا ہے اس بات میں تضاد نظر آتا ہے کہ ان روایتی طریقوں کی ہمت افزائی دراصل پسند کر رہے ہیں جنہیں وہ خود مگر جدید اسلامی زندگی کے طریقوں سے تعبیر کرتے ہیں، بہ الفاظ دیگر ان کا مدعا یہ ہے کہ یہاں لوگوں کی مذہب کی عالمی سطح پر تسلیم شدہ تشریحات سے آشنا کیا جائے۔ Carla Jones یہاں اسلامی پوشاک کے بڑھتے ہوئے استعمال اور انڈونیشیا کی شہری خاتون صارفین کے جدید لباس کے انتخاب کے درمیان پائی جانے والی اسی طرح کی مشابہت تلاش کرتی ہیں کچھ میں بھی اسلامی اصلاح کے پروگرام کو روشن خیال اسلامی جدیدیت کے ایک پہلو کے طور پر پیش کیا گیا ہے یہ پیشکش، جاٹوں کی طرح، نچلے درجے کے شہریوں، بالخصوص تمام گروہوں کے مرد شہریوں کیلئے نہایت اہم اور پرکشش ہے کیونکہ یہ ان کے مہذب، تعلیم یافتہ اور سب سے بڑھ کر عقلیت پسند بننے کی خواہش سے مطابقت رکھتی ہے۔ گجرات کے اندر ۲۰۰۲ میں مسلمانوں کے منظم قتل عام کے بعد، اسلامی اصلاح کے پروگرام کو اقلیتی مذہبی کمیونٹی کیلئے توانائی بخشنے کا وسیلہ سمجھا جاتا ہے جس کو اب یہ احساس ہو گیا ہے کہ ایک برائے نام سیکولر ریاست نے انہیں بالکل نظر انداز کر دیا ہو عملاً اس نے مذہبی اور ثقافتی اکثریت کے حق میں جانبدارانہ رویہ اپنا رکھا ہے۔ اصلاح مخالف روایت پرست جاٹ اگرچہ کشیدہ کاری کو کاروبار بنانے کی پرزور مخالفت کرتے ہیں لیکن یہ چیز حیران کن طور پر اصلاحی تحریک کو تقویت پہنچاتی ہے جو ممکنہ طور پر تحریک کا کوئی غیر ارادی نتیجہ ہو سکتا ہے۔ میں اسے حیران کن اس لیے کہتی ہوں، جیسا کہ مذکورہ بالا بحث سے ظاہر ہوتا ہے، کہ کشیدہ کاری کا کاروبار جاٹوں کے دیہاتوں اور وسیع تر قومی بلکہ بین الاقوامی مارکیٹوں کے درمیان میں بھی رابطے استوار کرتا ہے جو پاکبازی، اخلاقیات اور پردہ نشی سے متعلق اصلاح پسندوں کے پند و نصائح سے اکثر متصادم ہوتے ہیں، کاریگر خواتین حجاب پہننے کیلئے حمایت نہیں کرتیں کیونکہ یہ چیز

عملی طور پر ان کی کاروباری مصروفیات میں حارج ہوتی ہے۔ مزید برآں، مارکیٹ کیلئے کڑھے ہوئے ملبوسات تیار کرنے والی خواتین اس کاروبار کی بھی حامی ہیں، اس حقیقت کے باوجود کہ مجموعی طور پر وہ اسلامی اصلاح کے پروگرام اور اس سے منسلک پدرسری (patriarchal) رسم و رواج کی مخالفت کرتی ہیں۔ اس کے بعد آنے والی حصوں کے اندر میں اس ظاہری تضاد نیز عالمگیر اسلامی جدیدیت اور مارکیٹ کے لئے سیکولر اور آزادانہ سوچ کے درمیان نظر آنے والے باہمی تعلق کے درپڑہ اسباب دریافت کروں گی۔

### کمیونٹی اور ان کی پوشاک

اگر آپ تھوڑی دیر کیلئے بھی کسی جاٹ آبادی میں جائیں تو سب سے پہلے جو چیز آپ کو اپنی جانب متوجہ کرے گی وہ وہاں کی خواتین کا لباس ہے۔ زیادہ مہذب شہری خواتین کے سوا تقریباً تمام دیہی خواتین اور معمر خواتین یکساں لمبی سرخ پوشاک پہنتی ہیں جس کی پلین کمر سے بندھی ہوتی ہیں۔ اس پوشاک کا ایک بڑا چوکور پارچہ باریک کڑھائی کے کام سے مڑین ہوتا ہے۔ یہ لباس چوری (churi) کہلاتا ہے اور کڑھا ہوا چوکور پارچہ اس کے اوپری حصے پر الگ سے جوڑ دیا جاتا ہے جسے گھوڑ / گھور (ghor) کہتے ہیں۔ اس شکل میں یہ لباس ghagoo کہلاتا ہے۔ یہی جاٹ خواتین کا روایتی لباس ہے۔

جس کے پہننے اور نہ پہننے کے سلسلے میں باقاعدہ قواعد و ضوابط مقرر ہیں۔ چنانچہ یہ پوشاک کمیونٹی کا فرد ہونے کی علامت بن جاتی ہے کیونکہ اسے پہننے سے ان کے جسم پر کمیونٹی کا نام نقش ہو جاتا ہے۔ Terence Turner کے خیال میں اس پوشاک سے صحیح معنوں میں وہ معاشرتی اور ثقافتی پہلو اجاگر ہوتے ہیں جیسے:

پوشاک کا اوپری حصہ معاشرے کی عمومی پہچان ہے جو فرد کی نفسیاتی و حیاتیاتی شخصیت (psycho- biological individual) کے ساتھ مل کر ایک ایسی علامتی تماشگاہ بن جاتی ہے جہاں سماجی میل جول کا ڈرامہ کھیلا جاتا ہے اور اس کی جسمانی تزئین (جو مختلف قسم کی ثقافتی صورتوں میں آرائش جسم سے لے کر پوشاک تک اور لہرے دار سلائی والے صافوں سے لے کر چہرے کے بناؤ سنگھار تک) گویا وہ زبان بن جاتی ہے جو اس کی سماجی حیثیت کی ترجمانی کرتی ہے۔

چنانچہ جاٹ خواتین کی یہ امتیازی پوشاک جاٹوں کی ایک منفرد عوامی شناخت بن گئی ہے جو انہیں کچھ کے مسلمانوں سے بھی ممتاز کرتی ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ کچھ خواتین بالخصوص جوان لڑکیاں اور خواتین جو اپنے آبائی دیہاتوں سے شہری علاقوں میں منتقل ہوئیں، جدید قسم کی پوشاک پہننے لگیں جو شلووار قمیض کہلاتی ہے۔ یہ قمیض کے ساتھ ایک ڈھیلی ڈھالی اور لمبے زنانے کوٹ پر مشتمل ہوتی ہے جو شمالی ہند کی مسلم خواتین پہنتی ہیں اور جسے کچھ میں ساڑھی کے بالمقابل مسلمانوں کی پوشاک سے منسوب کیا جاتا ہے کیونکہ ساڑھی عموماً ہندو خواتین پہنتی ہیں۔ روایتی لباس ترک کرنے کا جواز وہ یہ پیش کرتی ہیں کہ یہ شرم و حیا کی روایات سے مطابقت رکھتا ہے اور ایک ایسا مناسب لباس ہے جو اسلامی اصلاح کی تحریک سے متاثر ہو کر اختیار کیا گیا ہے۔ اسلامی تحریک شلووار قمیض پہننے کی حمایت کرتی ہے کیونکہ ان کے مطابق یہ لباس loosely flowing لمبے لباس کے مقابلے میں جسم کے زیریں حصے کو زیادہ محفوظ رکھتا ہے۔ اصلاح پسند چہرے کو ڈھانپنے کیلئے حجاب پہننے کی بھی ہمت افزائی کرتے ہیں اور اسے اسلامی جدیدیت کے تصور کے مطابق جائز قرار دیتے ہیں وہ کڑھے ہوئے لباس کو قدیم روایت سے منسوب کرتے ہیں جو ان کے نزدیک مناسب اسلامی لباس کے معیار پر پورا نہیں اترتا۔ اسلامی اصلاح پسندوں کی جانب سے جاٹوں کے روایتی لباس کے مقابلے میں شلووار قمیض کی حمایت کے باعث کم از کم شمالی ہند میں مسلم خواتین کی پوشاک میں ایک قسم کا معیار مقرر ہو گیا ہے۔ یہ چیز ایک کل ہند اسلامی شناخت پیدا کرنے کی بابت ان کوششوں کے عین مطابق ہے جن کا مقصد اسلام کے مختلف النوع تجربات کو ایک کر کے انہیں ایک واحد معیاری نمونے میں ڈھالنا ہے۔

بہر حال، جاٹوں کے تاریخی علم و عمل کی روشنی میں تیار کیا ہوا یہ سرخ لباس ایک ایسی بنیادی علامت سے جڑا ہوا ہے جس کے گرد ان کا مکمل معاشرتی اور رواجی ڈھانچہ تعمیر ہوا ہے۔ یہ ایک نسوانی شبیہ (female figure) ہے جسے مائی (Mai) [ماں] کہا جاتا ہے۔ مائی کی پرستش کی جاتی ہے۔ وہ جاٹوں کیلئے ان کی کمیونٹی کی ایک اہم شناختی علامت ہے جو انہیں کچھ کے دیگر تمام مسلمانوں سے ممتاز کرتی ہے۔ مائی کے نام کی نسبت سے انہیں اپنی پھیلی ہوئی مخصوص بستی پر فخر ہے اور ان کے خیال میں یہ انہی کا فیضان ہے کہ انہیں اپنے علاقے سے شدید لگاؤ ہے اور ان کے یہاں انصاف پر مبنی اچھی حکمرانی کا نظام قائم ہے۔

مائی (Mai) کی یاد منانے کی تقریبات کو اس وقت اسلامی اصلاح کے حامیوں کی مخالفت کا سامناہ جو مسلمانوں کے اندر اولیاء کی پرستش کی سخت مذمت کرتے ہیں۔ چند دوسرے گلہ بان گروہوں کے برعکس؛ جنہوں نے یہ پرستش ترک دی ہے، جاٹ مائی کی پرستش کی روایت پر پہلے سے بھی زیادہ سختی کے ساتھ عامل ہیں۔ اس دور کے کچھ میں، مائی کو ایک روحانی علامت سے کہیں زیادہ برتر صورت میں پیش کیا جاتا ہے۔ وہ جاٹوں کیلئے کمیونٹی کی ایسی اہم اور منفرد علامت ہے جو انہیں کچھ کے دیگر تمام مسلمان گروہوں سے ممتاز کرتی ہے۔ یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ بیشتر ناخواندہ اور داغدار کمیونٹی کیلئے جو ایک ہندو قوم پرست ریاست کے اندر ہر لحاظ سے پسماندہ ہے، خود کو ایک امتیازی شناخت کے ساتھ پیش کرنے میں کون سے خطرات لاحق ہیں؟ اپنی شناخت کی امتیازی حیثیت کا دفاع کرتے ہوئے، ایک عوامی اور امتیازی علامت کے طور پر مائی سے اپنی وابستگی برقرار رکھتے ہوئے، جاٹ بیک وقت، اسلامی اصلاح کے حامیوں کی پیش کردہ عالمگیر اصلاحات کے سانچے میں ڈھل جانے اور گجرات کی سرکار کی جانب سے انہیں اقلیتی مسلمان قرار دینے، دونوں کے خلاف مزاحمت کرنے پر ڈٹے ہوئے ہیں۔ لیکن جاٹ اگرچہ اصلاح پسندوں کی اس ترغیب کو قابل توجہ سمجھتے کہ انہیں مذہب کے عالمگیر سانچے میں ڈھل جانا چاہیے، جبکہ جاٹ خواتین، جنہوں نے مارکیٹ کے لئے کڑھے ہوئے ملبوسات فراہم کرنے کا کام شروع کر رکھا ہے، نے زبانی اور عملی طور پر اسلامی اصلاح کے پروگرام کی حمایت کرنا شروع کر دی ہے اگرچہ جیسا کہ میں نے درج ذیل تجویز میں کہا ہے، یہ حمایت انہوں نے اپنی ان شرائط پر کی ہے جو انہوں نے اسلامی اخلاقیات اور انفرادی ترجیحات کے حوالے سے اپنی مخصوص تشریح سے اخذ کی ہیں۔ مارکیٹ سے اپنی وابستگی کو درست سمجھنے کیلئے انہیں NGOs کی نیو۔لبرل ترقی سے متعلق سوچ کا سہارا لینا نہیں پڑتا جو انہیں روزگار فراہم کرتے ہیں بلکہ اس کا تعلق ایک مذہبی روایت سے ہے جس کی رو سے پبلک اور پرائیوٹ ریاست اور مذہب، گروہ اور فرد کی علیحدگی کے تصور اور قومی ریاست کی باضابطہ حدود کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

مائی (Mai) قومی۔ ریاست کے مقابل یا مائی۔ ایک منفرد شناخت کی علامت

مائی (Mai) کی روحانیت اور جاٹوں کی اجتماعی یادداشت میں اسے ایک دیوی کی صورت

میں محفوظ رکھنے کی تفصیلات جاننے کیلئے سینہ بہ سینہ روایتی تاریخ کا ایک وافر ذخیرہ موجود ہے۔ تاریخی ترتیب کے لحاظ سے بہت سی درگاہیں اس کے نام سے منسوب ہیں۔ کچھ میں مرکزی درگاہ مائی کا پد (Mai ka padh) نامی جگہ پر بنائی گئی ہے جو ۱۵ میل دور بھوج (bhuji) کے شمال مغرب میں واقع ہے۔ بھوج ضلع کا صدر مقام ہے۔ کمیونٹی کی کہانیوں کے مطابق مائی سرحد پار سندھ کے بدین ضلع میں پیدا ہوئیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں ان کی اصل درگاہ بنی ہوئی ہے۔ کچھ کی درگاہ محض ان کی یادگار (memorial) ہے مگر وہ کچھ کے بانیوں کیلئے سب سے زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ اپنے روایتی سفر کے ذریعے مائی نے قطع زمین اپنے لئے منتخب کیا وہ ان کی عقیدت مندوں کیلئے ایک مقدس مقام بن گیا ہے۔ مندروں اور درگاہوں کے حوالے سے یہ بات غیر معمولی نہیں ہے کہ وہ کسی جگہ سے منسوب کئے جاتے ہیں، ایک ایسی خاص متبرک جگہ جس کے انتخاب کا انکشاف کوئی مقدس شخصیت بذات خود کرتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اپنی یادگار کی جگہ خود مائی نے تجویز کی تھی۔ دیوی دیوتاؤں اور جگہوں کے درمیان دیگر نسبتیں اس طرح وقوع پذیر ہوتی ہیں کہ دیوی دیوتا بطور محافظ یا نگہبان، انسانی شکل میں نمودار ہو کر دیہاتوں کی سرحدوں یا حدود کی مثالی نگرانی کرتے ہیں۔ مذہبی مقامات جیسے مندر یا درگاہیں بھی کمیونٹی کی ساخت میں مدد دیتی ہیں۔ مائی کا نام بھی ایک مقدس جگہ سے منسوب ہے۔

جنوبی ہند سے حاصل کردہ معلومات کی بناء پر Dirks کی یہ رائے ہے کہ ایسی خاصی مثالیں موجود ہیں کہ نسلی یا خونی رشتوں سے بننے والی کمیونٹیز سے پہلے منطقی طور پر وہ کمیونٹیز وجود میں آئیں جن کی ساخت ہم عقیدگی کی بناء پر ہوئی اور بعد میں انہوں نے اول الذکر کمیونٹیز کو ایک معاشرتی اور سیاسی اکائی میں پرو دیا۔ میں نے اپنی بحث میں کہا ہے کہ مائی سے منسوب درگاہوں کے نیٹ ورک نے جو سندھ کی ایک درگاہ سے شروع ہو کر کچھ کی مرکزی درگاہ تک اور پھر ایک بڑی تعداد میں دیہاتوں میں ذیلی درگاہوں تک پھیل گیا ہے، جاٹوں کو ہم عقیدہ اور ہم نسل افراد پر مشتمل ایک واحد کمیونٹی بنا دیا ہے۔ اس صورت میں، جاٹوں کی کمیونٹی، ایک عوامی اور اخلاقی اعتبار سے ایک جداگانہ اکائی بن کر، قومی ریاست کی حدود سے آگے نکل گئی ہے کیونکہ وہ سندھ اور کچھ دونوں کے ساتھ اپنی وابستگی برقرار رکھے ہوئے ہے۔ اس لحاظ سے مائی کے توسط سے، جاٹوں کا اپنی اجتماعی شناخت پر اصرار کرنا، قومی ریاست کے تصور سے بالاتر ہو جاتا ہے جسے ہم سرکار کی

ضد (counterpublic) کہہ سکتے ہیں۔ جیسا کہ Hirschkind نے مصر سے متعلق اپنے تفصیلی تجزیے میں بیان کیا ہے۔ نہ صرف یہ کہ جاٹوں کی اجتماعی شناختی علامتیں وسیع الاقومی تصور سے اثر انداز ہوئی ہیں بلکہ انہیں مرتب کرتے وقت شعوری طور پر مذہبی جواز پر مبنی ضابطہ اخلاق، انصاف اور اچھی حکمرانی کے اصولوں کو بھی مد نظر رکھا گیا ہے جب کے خلائیات اور سیاست کے درمیان دلیحدگی پر مبنی ایک عوامی شہری شناخت کے جدید سیکولر تصور سے پہلو تہی کی گئی ہے۔

جاٹ خواتین کا عقیدہ ہے کہ مائی یہی روایتی سرخ لباس پہنتی تھیں اور انہوں نے اپنی تمام عقیدت مندوں کو اسی لباس کو استعمال کرنے کی ہدایت کی تھی۔ لباس کا اوپری کڑھا ہوا چوکور پارچہ ایک پاکیزہ قوت کا حامل ہوتا ہے۔ اس طرح معاشرتی روایات کی بابت عام تاثرات وہی ہیں جو طہارت اور نجاست کے حوالے سے جنوبی ایشیا کے اندر دیگر متبرک اشیاء کے بارے میں پائے جاتے ہیں، ہندو اور مسلم معاشروں میں بالعموم۔ چنانچہ مثال کے طور پر ایام حیض کے دوران یہ کڑھا ہوا لباس پہننا ممنوع ہے۔ زمین یا کسی کے پاؤں سے مس ہو جانے سے یہ لباس ناپاک ہو جاتا ہے۔ کسی بوسیدہ کڑھی ہوئی پوشاک کو فروخت کرنے کے بارے میں تفصیلی قاعدے مقرر ہیں۔ المختصر یہ لباس پاکیزہ طرز عمل کا ضامن سمجھا جاتا ہے۔ جب اسے صحیح، یعنی مناسب احترام، پاکیزگی اور دل لگاؤ سے پہنا جائے تو یہ لباس یقینی طور پر نسوانی شرم و حیا اور پاکیزگی کا آئینہ دار بن جاتا ہے۔ کیونٹی کے ایک سربراہ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے مجھ سے کہا:

مائی یہ لباس پہنا کرتی تھیں اور ہماری خواتین کو بھی یہ لباس پہننے کی ہدایت کرتی تھیں۔ ہمارے دل میں ان کے لئے جو احترام ہے یہ لباس اسی کا ثبوت ہے۔ جب تک ان پر ہمارا عقیدہ پختہ ہے ہم یہ لباس پہنے رہیں گے۔ کہا جاتا ہے کہ ہمارے نبیؐ کی بیٹی فاطمہ اسی قسم کا لباس پہنتی تھیں۔ گھور (ghor) اتنا طاقتور ہے کہ پرانے زمانے میں اگر اس کو پہنے ہوئے کسی خاتون کو کوئی مرد بُری نظر سے دیکھتا تھا تو اس کی قوت بینائی فی الفور زائل ہو جاتی تھی۔ یہ اس کی قوت کا کرشمہ تھا۔

نسوانی شرم و حیا اور پاکیزگی کی بابت پدرسری (patriarchal) نظام کے پس منظر میں دیئے گئے اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ آج کی خواتین پرانے زمانے کی خواتین کے مقابلے کم باحیا ہیں۔ اس زمانے میں گھور (ghor) ان کی حفاظت کرتے تھے جب وہ نیک نیتی سے انہیں پہنا

کرتی تھی۔ لیکن موجودہ دور میں اس لباس کو اتنی حرمت کے ساتھ نہیں پہنا جاتا۔ اس بیان میں اس چیز پر بھی تنقید کی گئی ہے کہ اس زمانے میں مائی کے عزت و احترام میں کمی واقع ہو گئی ہے کیونکہ اسلامی اصلاح کے حوالے سے اولیاء کی پرستش کو ترک کر دینے کی تاکید کی جاتی ہے۔ نیکی اور پاکبازی کا یہ موضوع، خواتین کے بیانات میں بھی زیر بحث رہا۔ ایک عمر رسیدہ جاٹ خاتون نے، جودادی ماں کے نام سے مشہور تھیں، اپنے تبصرے میں کہا، جب ایک جاٹ خاتون یہ لباس پہن کر گھر سے نکلتی ہے تو کوئی شخص اسے ہاتھ نہیں لگا سکتا اور نہ کوئی اس پر بد نظر ڈال سکے گا۔

گھاگھو (لباس) پہننے کی بابت یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ یہ صحیح اسلامی آداب و رسوم کا ایک جزو لائیک ہے جیسے، جب خلوص نیت کے ساتھ صحیح طور پر پہنا جاتا ہے تو یہ نسوانی عزت و آبرو کا نگہبان بن جاتا ہے (اور اسی نسبت سے کمیونٹی کی عزت کا)۔ اصلاح پسند تجویز کرتے ہیں کہ اپنے جسم اور اس کے پوشیدہ حصوں کو اچھی طرح سے ڈھک لینا نسوانی شرم و حیا کا صحیح معیار ہے۔ جبکہ شرم و حیا کے اس معیار سے انحراف کرتے ہوئے جاٹ لوگ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ معاملہ عورت کے اپنے اندرونی احساس اور مائی پر اس کی عقیدت پر منحصر ہے یہی چیزیں اس کی شرم و حیا اور پاکیزگی کی ضامن ہیں۔ بالفرض کوئی مرد انھیں ہوسناک نظروں سے گھورتا بھی ہے، تب بھی خواتین کو اپنے چہروں کو ڈھکنا ضروری نہیں ہے نہ ہی پاک و پاکیزہ رہنے کیلئے انھیں گھروں میں قید رکھنا لازمی ہے۔ چونکہ جاٹوں کی غالب اکثریت غلبہ بان ہے لہذا ان کے لیے یہ سوچ رکھنا عملی اعتبار سے سود مند ہے۔ اس طرح ان کی خواتین پر انیوٹ اور پبلک مقامات پر آزادانہ گھوم پھر سکتی ہیں مگر یہ بات نئے غیر معروضی رجحانات کے حامیوں کے نزدیک قابل گرفت ہے جبکہ صنفوں کے درمیان انفصال (segregation) کو زیادہ سختی کے ساتھ نافذ کرنے کے قائل ہیں۔

چنانچہ جاٹوں کے نزدیک، نیکی اور پاکبازی کا تصور مائی کی عقیدت اور گھاگھو کے پہناوے سے منسوب ہے محض گھاگھو (لباس) سے جسم کو ڈھک لینے سے خواتین کے اندر پاکیزگی کا احساس خود بخود پیدا نہیں ہو جاتا بلکہ صورت اس امر کی ہے کہ وہ اس لباس سے وابستہ خوبیوں کو خلوص دل سے قبول کرتے ہوئے اور اس کے پہننے کے آداب کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسے استعمال کریں۔ اپنی

تصنیف Moral Conduct and Authority کی تمہید: The place of Adab in South Asian کی مرتب کردہ جلد ان اہم ضامن پر مشتمل ہے Islam جن کی بنیاد قدیم اور

ہمعصر ماخذوں پر رکھی گئی ہے تاکہ آداب کے تصور اور جنوب ایشیائی اسلام کے حوالے سے کئے گئے معتبر تحقیقی کام کا تفصیلی جائزہ لیا جاسکے۔ اسی سلسلے میں Barbara Metcalf ایک جگہ لکھتی ہیں:

(اسلامی) آداب کے تمام عملی پہلوؤں کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے معاشرے میں نظم و ضبط اور صحیح اخلاقی عادات و اطوار کی تلقین کرنے کے عزم کو بہت قدر کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے۔ یہ مہذب اور متنبذ طرز عمل کے درمیان ضمنائیا واضح فرق قائم کرتے ہوئے ناشائستہ رسوم کو اکثر زمانہ جاہلیت (قبل اسلام) سے منسوب کرتا ہچچنا نچہ اخلاقی کردار خور و خوض اور شعوری کوشش کا ثمر ہوتا ہے۔ آداب سے مراد نظم و ضبط اور اخلاقی تربیت ہے۔

معاشرتی آداب و اخلاق سے متعلق اصول و قواعد مسلم معاشروں میں مکمل طور پر نافذ العمل ہوتے ہیں۔ یہ اس اعتبار سے مکمل کئے جاسکتے ہیں کہ یہ زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی ہوتے ہیں۔ یہ اس لحاظ سے بھی مکمل ہیں کہ ان کے ذریعے مسلسل یہ کوشش جاری رہتی ہے کہ معاشرے کے تمام افراد کی نجی اور اجتماعی زندگی کو مذہبی اقدار کے ایک ایسے مشترک نمونے کے مطابق ڈھالا جائے جو تمام معاشرتی اعمال کی اساس ہیں۔ (اسلامی) آداب کے تصور کی تہہ کے اندر بنیادی اخلاقی ہدایت کا فرما ہوتی ہے۔ کہ ان ظاہری اعمال نیز اخلاقی ضابطوں اور انسان کے باطنی احساس کے درمیان ہم آہنگی ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ ٹیکاف لکھتی ہیں 'خواہ ایک شخص کوئی دستکاری یا زبان سیکھ رہا ہو، خواہ موسیقی یا شاعری یا روحانی اور اخلاقی درس لے رہا ہو، اس کے ظاہری عمل کا طریقہ کار میں اس کی عادت میں، اور آخر میں اس کے پورے وجود کے اندر (اسلامی) احساس پہلے کی طرح موجود رہتا ہے۔ چنانچہ آداب سے مراد بنیادی طور پر ایک اخلاقی نظام کے قاعدوں اور ہدایات کا ایک مجموعہ ہے جنہیں اپنی روزمرہ زندگی کے معاملات میں شامل رکھنے کی توقع مسلمانوں سے کی جاتی ہے تاکہ ثقافتی اعتبار سے انہیں اچھے مسلمانوں میں شمار کیا جاسکے۔

جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکی ہوں، مائی کو جاٹ کمیونٹی اس کی ساخت، اخلاقیات اور عزت کی علامت مانا جاتا ہے۔ لباس سے متعلق اصول اور ضابطے نیم شعوری طور پر اپنائے ہوئے عادات و خصائل پر مبنی نہیں ہیں یا کوئی ایسی روایت نہیں ہے جو غیر شعوری طور پر ان کی کمیونٹی میں "مستقل"

رائج ہے۔ یہ وہ معیاری نمونے ہیں جو انہوں نے سوچ سمجھ کر بنائے ہیں اور پھر ان کو عملی طور پر نافذ کیا ہے۔ ان کے لباس سے منسوب خوبیوں کی نگہبان خواتین ہیں جب وہ گھاگھوپہن کر نکلتی ہیں تو گویا وہ کمیونٹی کی شناخت کا وہ عملی نمونہ پیش کرتی ہیں جس کا مسودہ (script) مائی نے تحریر کیا ہے۔ لیکن اسلامی اصلاح کے مکالمات کے باعث جو کچھ میں زور پکڑتے جا رہے ہیں، مائی سے منسوب رسم و رواج اور تقریبات کے پورے نظام پر بہت تنقید کی جا رہی ہے۔ باوجود یہ کہ کمیونٹی کے نسبتاً بڑے اصلاح پسند حلقے اولیاء کی پرستش پر ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہیں، کچھ میں بعض خواتین اب بھی مائی کی بہت زیادہ عقیدت مند ہیں۔ یہ چیز اس بات کی متقاضی ہے کہ ان طور طریقوں پر نظر ڈالی جائے جن کے ذریعے انہوں نے اپنی سیکولر کاروباری مصروفیات جاری رکھنے کی خاطر مائی سے سند جواز حاصل ہے۔ ان روزانہ معاوضے پر کام کرنے والی خواتین کارگیروں کے نزدیک جو اسلامی اصلاح کی ہدایات کی مزاحمت کرتی ہیں، کسی عالمگیر یکساں نوعیت کی اسلامی شناخت کے اندر جدیدیت (modernity) مضمحل نہیں ہے بلکہ ایک نسبتاً زیادہ سیکولر اور آزاد اراکیٹ کی سرگرمیوں میں حصہ لینے کو وہ جدت پسندی سے تعبیر کرتی ہیں۔

### کچھ میں اسلامی اصلاح

اگرچہ یہ کوئی ہم رنگ تحریک نہیں ہے تاہم اصلاح پسند اسلام کے دائرے میں روایتی طور طریقوں کی اصلاح کے لئے خود کو وقف کئے ہوئے ہیں مثلاً اسلام کے صحیح دینی معمولات میں لوک روایات کا مقام، واجب مذہبی رسومات کی ہیئت اور مواد (form and content) اور مختلف معمولی احکام جن کی تعمیل پر اسلامی لحاظ سے اچھے طرز عمل کا انحصار ہوتا ہے۔ کچھ میں اصلاح کے متعلق مکاتب فکر موجود ہیں جن میں اہل حدیث اور تبلیغی جماعت نمایاں ہیں۔ اگرچہ اصلاح کی جزویات کے حوالے سے ہر گروپ ایک دوسرے مختلف نظریات کا حامل ہے لیکن ان کے مخالفین سب کو ایک واحد زمرے میں گنتے ہیں۔ ان کی تجاویز کیلئے عموماً اسلامی اصلاح یا اسلامائزیشن (Islamisation) کی اصلاح مستعمل ہے جن کے بارے میں یقین سے کیا جاتا ہے کہ ساری اسلامی دنیا میں ان کا نمونہ عمل یکساں ہے۔ مذہبی روایات کی یہ عقلی توجیہ (rationalisation) عمرانی لحاظ سے weber کے اس ضمن میں ظاہر کئے گئے

خیالات سے مطابقت رکھتی ہے۔ کچھ میں اسلامی اصلاح کی تحریک ان مفروضہ مسخ شدہ رسموں کی اصلاح کرنے میں دلچسپی رکھتی ہے جو آہستہ آہستہ یہاں کی اسلامی طرز زندگی میں داخل ہو چکی ہیں۔ وہ یہ بھی چاہتے ہیں کہ مستقل، عارضی یا وقتی، مقامی اور تاریخی طور پر معروف اسلامی روایات کو مذہب کے ایک نسبتاً زیادہ عالمگیر وسیع الاقومی مثالی نمونے کے سانچے میں ڈھالا جائے۔ اس عقلیت پسند نظریے کے ماننے والے کہتے ہیں کہ اسلام کو اپنے تصور وحدانیت پر زور دینا چاہئے۔ کچھ کے دیگر مسلمان جاٹوں کو جاہل کہتے ہیں۔ اس اصلاح میں ان کے غیر مہذب ہونے کا مفہوم پوشیدہ ہے یعنی کہ ابھی تک وہ اسلام کی رو سے مہذب کہلانے کے لائق نہیں ہوئے ہیں یا عموماً ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ بے علم ہیں اسی کی بناء پر وہ مائی اور لباس کے بارے میں تو ہم پرست ہیں۔ اصلاح پسندوں کا ان پر شدید باؤ ہے کہ وہ ان عقیدوں کو ترک کر دیں تا کہ وہ اسلامی وحدانیت پر مبنی معیاری نمونہ حیات کو اپنانے کے قابل ہو سکیں (جس کا ضمیمہ مفہوم ہے وہ مختلف انواع دیوی، دیوتاؤں سے منسوب روایات پر عمل کرنا چھوڑ دیں انہوں نے ہندومت کے ایک نمایاں تاریخی پہلو کو اس علاقے میں عملی شکل دیدی ہے)۔ وحدیت (mootheism) پر زور دینے کے ساتھ انھوں نے چند دیگر معیاری نمونے بھی منسلک کر دیئے ہیں جنہیں اسلام پر عمل پیرا ہونے کے ضمن میں منفرد اور عالمگیر بتایا جاتا ہے، بالخصوص خواتین کے لباس سے متعلق۔ حجاب کے پہننے کو اسی طرح ایک نسبتاً زیادہ مناسب اسلامی لباس سمجھا جاتا ہے جس طرح شلوار قمیض کو جاٹوں کے روایتی لباس سے زیادہ پاکیزہ تصور کیا جاتا ہے۔

ثقافتی تنوع کے مطالعے میں پیش کی گئی چند حالیہ مثالوں کے برعکس، کچھ میں اسلامی اصلاح کی تحریک کے ایجنٹ (agent) مرد ہیں۔ خواتین کے بارے میں خیال یہ ہے کہ وہ عوامی اسلام (folk islam) کے درگاہی یا خانقاہی روایت سے بے انتہا وابستگی رکھتی ہیں۔ دراصل گھریلو زندگی کے اندر ٹکراؤ کی ایک زیریں رو پائی جاتی ہے جو صنفی امتیاز برتنے سے منسلک ہے کیونکہ گھر کے مرد سربراہ خواتین کو درگاہ کی تقریبات میں جانے یا مقدس شخصیتوں کے اعزاز میں کی جانے والی دعوت میں کھانا کھانے سے منع کرتے ہیں۔ خواتین ان پابندیوں میں گھری ہوئے کے باوجود اپنا کام نکال لیتی ہیں لیکن اس کے لئے انہیں جدوجہد کرنی پڑتی ہے اور نئی حکمت عملی اختیار کرنا پڑتی ہے۔ حسب ذیل مثالوں سے بخوبی واضح ہو جائے گا کہ کچھ میں خواتین کس

طرح اسلامی اصلاح کے طریقوں کی مزاحمت کر رہے ہیں۔

جب بھوج (Bhuj) میں متوسط گھرانے کی ایک جوان خاتون سے میری پہلی ملاقات ہوئی تو اس کی عمر ۲۲ یا ۲۳ سال کے قریب تھی وہ ایک کالج گریجویٹ تھی اور اس کی غنقریب شادی ہونے والی تھی۔ اس نے تقریباً گزشتہ ایک سال سے برقع اوڑھنا شروع کر دیا تھا۔ اس کی ماں نے پریشان کن لہجے میں مجھ سے کہا ”اس مرحلے پر برقع پہننے کا بھلا کیا فائدہ جبکہ پورا شہر پہلے ہی آپ کا چہرہ دیکھ چکا ہے، کچھ میں حجاب کا استعمال عام نہیں ہے اور پردہ کرنے کا رواج معدود چند خاندانوں تک محدود ہے جو خود کو کسی مقدس سلسلے کے ورثاء میں شمار کرتے ہیں لیکن اصلاح پسندوں اور خلیجی ممالک میں طویل کے بعد واپس آنے والے افراد کے زیر اثر اب یہاں پردے کا رواج بڑھتا جا رہا ہے۔ اس جوان خاتون نے بتایا کہ جب لوگ اس سے حجاب پوشی کی حالت میں ملتے تھے تو ہمیشہ کچھ بولی کے بجائے اردو یا ہندی میں بات کرتے تھے عام قیاس یہ کیا جاتا ہے کہ اس کا تعلق ملک کے شمالی علاقے سے ہے۔

کچھ کے مقامی افراد کا خیال ہے کہ اصلاح پسند ذہن کے مسلمانوں کو بڑی تعداد میں یہاں بھیجنے والوں میں شمالی ہند کی یوپی اور بہار کی ریاستیں سرفہرست ہیں۔ کچھ میں قائم شدہ اہل حدیث کے مدرسوں میں بیشتر مولانا صاحبان (مذہبی اساتذہ) کا تعلق انہی ریاستوں سے ہے۔ وہ اردو یا عربی میں تعلیم دیتے ہیں کیونکہ کچھ زبان سے نا بلد ہوتے ہیں اور اس لیے بھی کہ ایک کل ہند اسلامی تصور اور اس کے بعد عالمگیر اسلامی شعور بیدار کرنے کے لیے اردو اور عربی زبانوں کو ایک وسیلے کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ خواتین کے لیے حجاب کی پابندی کی عقلی توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ یہی ایک موزوں اسلامی رواج ہے چاہے اسے مقامی طور پر رائج لباس سے انحراف ہی کیوں نہ سمجھا جائے اور یہ اسلامی لباس پہننے پر کسی خاتون کی سہیلیاں اور اس کے خاندان والے اس کا مذاق ہی کیوں نہ اڑائیں۔

اس مختصر گفتگو کی مثال سے یہ بات بآسانی سمجھ میں آ جاتی ہے کہ اسلامی اصلاح کو کسی نہ کسی انداز میں بیرونی مداخلت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے جو کچھ کی ثقافت سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ اس بات سے قطع نظر کہ ان کا تعلق اہل حدیث یا تبلیغی جماعت سے ہے، کٹر مذہبی اور اسلامی اصلاح کے حامیوں کی یہ کہہ کر اکثر مذمت کی جاتی ہے کہ وہ سعودی جماعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس سے

ان کا اشارہ سعودی عرب کی کڑوہائی تحریک کی جانب ہوتا ہے۔

زلزلے کے بعد، کچھ کے اندر اصلاح پسندوں کو اکثر موقعوں پر ندامت کا نشانہ بننا پڑتا تھا، بالخصوص خواتین کی جانب سے۔ بھوج میں ایک معمولی خاندان کی خاتون سلیمہ متوسط گھرانوں میں صفائی کرنے اور برتن، کپڑے دھونے کا کام کر کے اپنا پیٹ پالتی تھی۔ زلزلے کے بعد، تبلیغی افراد سے ایک روبرو گفتگو کا حال بیان کرتے کہتی ہے: ”وہ لوگوں کو اپنے عقیدے کو پھیلانے کے لیے رقم دیتے ہیں۔ وہ ایک مرتبہ آئے اور ہم سب کو ۵۰۰ روپے فی کس دینے کی پیشکش کی۔ وہ کچھ کے بیرونی علاقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ اور گجراتی زبان بولنے والے تھے۔ اس طریقے سے حاصل کیا ہوا روپیہ ہمارے کس کام کا؟ ہم خود اپنے لیے روپیہ کما سکتے ہیں۔“

اس کی مالکن، نرگس، جو ولیوں اور درگا ہوں پر اعتقاد رکھتی تھی، اہل حدیث اور تبلیغی جماعت کے بارے میں اپنی بیزاری کا اظہاریوں کرتی ہے:

”وہ رسول پاک پر یقین نہیں رکھتے، وہ کلمہ نہیں پڑھتے، جب ان میں کوئی مرتا ہے، تو ان کے مُردوں کے چہروں پر نور نہیں ہوتا، وہ سیاہ پڑ جاتے ہیں کیونکہ وہ اپنا ایمان کھو چکے ہوتے ہیں۔ آخر میں، میں بھوج میں رہائش پذیر ایک مسلم خاتون، جن کی عمر چالیس پچاس سال کے درمیان ہوگی، کے ساتھ ہونے والی گفتگو بیان کرتی ہوں۔ انہوں نے نہایت عمدگی کے ساتھ اپنے بیان میں گجرات کی موجودہ سیاست اور اسلامی اصلاح کی تحریک کے درمیان اہم رابطوں کی نشاندہی کی ہے:

”زلزلے کے بعد، بہت سے لوگ باہر سے آئے، احمد آباد سے (اجمالاً کچھ سے باہر، گجرات کے دیگر علاقوں سے) بسوں میں بھر کر (.....) انہوں نے لوگوں سے کہا کہ وہ انہیں نئے مکانات بنا کر دیں گے، ایک کمرہ اور باورچی خانہ پر مشتمل، اس کے بدلے انہیں اپنا ایک فوٹو دینا ہوگا اور ان کی جماعت میں شامل ہونا پڑے گا، مجھے پتہ نہیں وہ کون سی جماعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن وہ سب تبلیغی لوگ لگتے ہیں۔ وہ اپنے نظریات کی تبلیغ کرتے ہیں۔ یہ اہل حدیث لوگ ہیں، یہ رسول پاک کو مکمل طور پر مسترد کرتے ہیں۔ پیروں (pirs) پر ان کا اعتقاد نہیں ہے۔ اب یہاں سب کو برقع پہنایا جا رہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ سب عزت کی خاطر ہے۔ اب آپ ہی مجھے بتائیں کہ کیا عزت کا انحصار برقع پہننے پر ہے۔ عزت آپ کی اپنی نظر میں ہے، یہ آپ کی آنکھوں

میں اور آپ دل کے اندر ہوتی ہے، برقع کے اندر نہیں۔ کچھ کے اندر، گجرات میں، آنے والی تمام آفات دراصل انہی لوگوں کی غلطیوں کا شاخسانہ ہے۔

اسلامی اصلاح پر مقامی رد عمل کی طرف توجہ دلاتے ہوئے خیر النساء اس تحریک کے ہر پہلو پر کھل کر تنقید کرتی ہیں۔ وہ کہتی ہیں کہ اصلاح پسند رسول مقبول کی پیروی نہیں کرتے۔ یہ قطعی اعلان کسی بھی مومن ہونے کے دعویدار شخص کے لیے سخت صدمہ پہنچانے کا باعث ہوتا ہے۔ وہ ان پر مزید الزام لگاتی ہیں کہ وہ اپنے عقیدے سے وابستگی کے لیے پیسوں کا لالچ دیتے ہیں اور آخر میں وہ واضح اور غیر مبہم انداز میں، گجرات میں مذہبی شناختوں اور اس کی حدود کے ضمن میں ہٹ دھرمی کرنے کا ذمہ دار انہی اصلاح پسندوں اور ان کے کٹر مذہبی موقف کو قرار دیتی ہیں۔ احمد آباد نے، جو ریاست گجرات کا تجارتی صدر مقام ہے، ۲۰۰۲ء میں مسلم کش فسادات کا خمیازہ بھگتا۔ وہ کہتی ہیں کہ ان کٹر مذہبی انتہا پسندوں کا تعلق احمد آباد سے ہے جو پہلے ہی دو گروہوں میں تقسیم ایک حساس علاقہ ہے اور گزشتہ سالوں کے اندر اندوہناک واقعات ان کا گہرا تعلق ہے۔ پہلے زلزلے نے تباہی مچائی اور اس کے بعد ۲۰۰۲ء کے ہندو مسلم فسادات نے تباہ و برباد کیا۔ جہاں، گجراتی مسلمانوں کی نظر میں، اقلیتی حقوق کی ضامن ہونے کی حیثیت سے ریاست نے اپنا اعتماد دکھوایا ہے۔

### مذہبی عقلیت پسندی، فروخت کاری اور ریاست

خواتین کی روز افزوں تعداد، جو کاریگروں کی حیثیت سے اپنے کڑھے، بنے ہوئے ملبوسات وغیرہ بازار میں فروخت کرنے کے نفع بخش پیداواری کام میں مصروف ہے، اس وسیع پیمانے پر اسلامی اصلاح کی مزاحمت کر رہی ہے۔ اس کے باوجود اسلامی اصلاح کی تحریک نے شاید ایک حیران کن بحث کا دروازہ کھول دیا ہے۔ جو گھریلو معاملات میں نہ صرف مرد و زن کے روایتی صنفی کرداروں کی از سر نو تعریف پیش کرتی ہے، جس کا میں بعد ازاں ذکر کروں گی، بلکہ مجموعی طور پر جاٹوں کی اس امتیازی شناخت پر بھی تنقید کی جا رہی ہے جس کو وہ ریاست اور دیگر مسلم گروہوں کے مقابلے میں اختیار کیے ہوئے ہیں۔ میں اسے حیران کن اس لیے کہتی ہوں کہ تحریک کی خواتین کے بارے میں تجاویز کا ان پر الٹا اثر مرتب ہوگا کیونکہ وہ کسی ایسی تحریک کی کس طرح پر جوش حمایت کر سکتی ہیں جو مرد و زن کی علاحدگی (seclusion) کے تصور اور اخلاقیات کے

پدر سری (patriarchol) نظام کے تحت ان کی محکومی کے قائل اور حامی ہوں۔

اس ظاہری تضاد کی وضاحت خواتین کی سیکولر زندگی کی سرگرمیوں کے ضمن میں ریاست کی مداخلت سے کی جاسکتی ہے۔ اب ان خواتین کو NGOs کے نیٹ ورک کے وسیلے سے مارکیٹ کی معیشت میں حصہ لینے کے مواقع میسر آ گئے ہیں۔ جاٹ نیم خانہ بدوش گلہ بان ہیں جو کچھ کی شمالی چراگا ہوں میں رہ چکے ہیں۔ جنہیں بنی (banni) کہا جاتا ہے۔ کبھی یہ ایک اہم تجارتی اور گلہ بانی پر مرکوز معیشت کا مرکز تھا۔ بالخصوص ۱۹۴۷ء کے بعد، بنی کی چراگا ہوں آہستہ آہستہ کئی مشروں کے اندر انحطاط کا شکار ہو گئیں۔ اس کا تھوڑا بہت تعلق ان سیاسی تبدیلیوں سے ہے جو برصغیر کی تقسیم کے نتیجے میں اس علاقے کی جغرافیائی تشکیل نو کے بعد لازماً رونما ہوئیں جس کے بعد گلہ بانی کرنے والے یا مال دھاری سندھ کی چراگا ہوں، تک قدیمی رسائی سے محروم ہو گئے۔ بہر حال، بنی کے ماحولیاتی انحطاط کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ آزادی کے بعد ریاستی حکومت نے اس طرف توجہ نہیں دی۔ بنی کی چراگا ہوں میں کسی زمانے میں بھی نجی ملکیت کا نظام قائم نہیں ہوا۔ یہ چراگا ہیں راجائی ریاستوں (Princely States) کی ملکیت تھیں اور انہیں کے کنٹرول میں تھیں اور آج کل یہ گجرات سرکار کے زیر انتظام ہیں۔ گلہ بانوں کو ان چراگا ہوں پر اُگنے والی چیزوں کو اپنے مویشیوں کے چارے کے لیے استعمال کرنے کی اجازت تھی لیکن زمین کے ملکیتی حقوق سے وہ محروم تھے۔ طویل عرصے کے اندر، رہائشی طور طریقے بدل جانے کے باوجود، حالانکہ کچھ مال دھاریوں نے اپنے خیموں کی جگہ رفتہ رفتہ سیمنٹ کے احاطے تعمیر کر لیے تھے، زمین کی ملکیت کا مسئلہ، تاحال حل طلب ہے کیونکہ گجرات سرکار کے جنگلات اور مال (revenue) کے دونوں محکموں کے مابین اس علاقے پر کنٹرول کی بابت جھگڑا ایک مستقل نوعیت اختیار چکا ہے۔ بنی کا زمینی علاقہ سرکاری طور پر محفوظ جنگل کا درجہ رکھتا ہے۔ چراگا ہوں اور جنگلی جانوروں کو تحفظ دینے کے حوالے سے اس قانون کی کسی پہلے قدر افادیت تھی کیونکہ یہ علاقہ اس زمانے میں بڑی تعداد میں جنگلی گدھوں، آتش سارسوں اور دوسرے جنگلی جانوروں کا مسکن تھا۔ بہر حال، جنگل کا صفایا ہو جانے کے باعث یہ علاقہ جنگلی جانوروں کے تحفظ کے قابل نہیں رہا۔ بنی کو محفوظ جنگلی علاقہ (Reserved Forest) قرار دینے کا مطلب یہ اب یہ لیا جاتا ہے کہ یہ اسے ریاستی کنٹرول میں رکھنے کا ایک بہانہ ہے۔ جو سرحد کے کنٹرول اور انتظام کے لیے ناگزیر سمجھا جاتا ہے۔ اس کو

محفوظ جنگلی علاقہ قرار دینے کے سلسلے میں یہ دلیل دی جاسکتی ہے کہ حکومت چاہتی ہے کہ جنگلات کے تحفظ اور درخت اگاؤ مہم میں زیادہ دلچسپی لی جائے لیکن یہ ریاستی پالیسی ان کمیونٹیز کے جذبات و احساسات پر منفی اثرات مرتب کر رہی ہے جو واقعتاً اس ماحولیاتی نظام میں زندگی بسر کر رہی ہیں۔ اس امر کے کوئی شواہد نہیں ملتے کہ ریاست گلہ بانوں کے بیچ کسی زرعی نظام کو فروغ دینا چاہتی ہے۔ ریاست اسے ایک محفوظ یا ممنوعہ علاقہ قرار دے کر دراصل اس ماحولیاتی نظام میں کسی مقامی مداخلت کی پیشگی روک تھام کر رہی ہے۔ نتیجتاً، بنی کسی بھی زرعی پیداوار سے محروم ہے حالانکہ اس علاقے کے تھوڑے بہت حصوں میں کاشتکاری ممکن ہے۔ اس حقیقت، اور بنی میں زمین کو گلہ بانی کے طور پر استعمال کرنے کے غالب رجحان کو ساتھ ملا کر دیکھنے کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ بنی کے اندر کسی بھی آبادی کے محصولی دیہاتوں کا درجہ حاصل نہیں ہے یعنی وہاں کی کوئی بھی آبادی کسی ایسے بنیادی یونٹ پر مشتمل نہیں ہے جسے ریاست ضلع کے ان دیہاتوں میں شمار کرے جہاں سے محصول مل سکے۔ غیر زرعی ہونے کے باعث بنی کے دیہات غیر اہم ہیں۔ جہاں تک ریاست کا تعلق ہے یہ دیہات اس کے کسی بھی ترقیاتی منصوبے سے محروم رہتے ہیں جو ضلع کے دیگر حصوں میں عمل پذیر ہوتے ہیں جہاں غربت کی کچلی سطح ان کی امداد کی وجہ استحقاق بنتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ NGOs کی طرح غیر رکاری ادارے بنی کے لیے زیادہ مفید ہوتے ہیں۔

مالدھاریوں کو خود اس بات کا احساس ہے کہ ان کے لیے پانی اور موبیلیٹی کے چارے کی عدم فراہمی ایک سیاسی سازش کا حصہ ہے کیونکہ بنی کی آبادی بنیادی طور پر مسلمانوں پر مشتمل ہے۔ اور چونکہ یہ سرحدی علاقہ بھی ہے لہذا، جاٹوں کا خیال کہ اس علاقے کو ترقی دینے میں 'سیاسی عزم' نظر نہیں آتا۔ ۲۰۰۱ء کے زلزلے کے وقت تک شمالی کچھ کا ذکر عام طور پر ایک 'پسماندہ' اور 'غیر ترقیاتی' علاقے کے حوالے سے کیا جاتا تھا۔ تاہم جدید صنعتی ترقی کی عدم موجودگی کا مطلب یہ نہیں کہ کچھ کی آبادی کی غالب اکثریت کے لیے معاشرتی یا معاشی سرگرمیاں کے مواقع بالکل دستیاب نہ ہوں۔ بحری تجارت اور کچھ کے دیگر تجارتی نیٹ ورکس پر زیادہ توجہ دی جاتی تھی لیکن شمال کی گلہ بان آبادیاں بھی قدیم طرز کے صنعتی نیٹ ورک سے منسلک تھیں۔ تجارتی نیٹ ورکس ان مالدھاری آبادیوں کو جنوبی کچھ کے نسبتاً زیادہ مشہور بحری تاجروں کے وسیع کاروباری سلسلوں سے تقریباً برابری سطح پر منسلک رکھتے تھے۔ آخر الذکر، وسیع القومی تجارتی رابطوں کا ذریعہ تھے

کیونکہ وہ سندھ، پنجاب، افغانستان اور وسطی ایشیا سے گزرنے والے ملکی تجارتی راستوں routes سے بخوبی واقف تھے۔ موجودہ زمانے میں جبکہ بنی کا ماحولیاتی نظام بتدریج انحطاط پذیر ہے، مقامی آبادیوں کے بیچ NGOs سرگرمیوں میں اضافے اور زلزلے کے بعد بنی میں دوبارہ آباد کاری کی حکمت عملی کا جائزہ لینا اشد ضروری ہے۔ یہ جائزہ، از سر نو سرحدی آباد کاری سے متعلق پالیسیوں، گجرات میں ہندو تارپنی سیاست اور ریاست نیز گلہ بان آبادیوں کے مابین پانی کی تقسیم اور روزگار سے متعلق روایتی طریقوں پر پیدا شدہ تنازعات کے حوالے سے دینا ہوگا۔

اس علاقے سے متعلق ثقافتی تنوع کے سلسلے میں کی جانے والی تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ ۲۰۰۱ کے زلزلے اور ۲۰۰۲ پھر اس کے بعد کے گزر جانے کے ساتھ کچھ میں ہونے والا ترقیاتی عمل اختتام پذیر ہو گیا۔ اور پھر اسی قسم کی جدید آزاد پالیسیوں (neo-liberal policies) پر دوبارہ عمل شروع ہو گیا جو ہندو تارپنی سیاست کا محور ہیں۔ بنی میں سرحد کے ساتھ ساتھ چند نمایاں صنعتوں کے قیام سے، اگرچہ ان کے لیے درکار خام مواد یہاں موجود تھا (اس علاقے میں postassium, bromine اور magnesium کے وافر ذخائر موجود ہیں) ریاست بھی سرحد کی حفاظت کے کام کو مستحکم کرنے کے قابل ہو گئی ہے۔ سرحد کی واضح حد بندی کے عملی کام کے علاوہ اس صنعتی ترقی سے وابستہ معاشرتی اور ثقافتی جہتیں بھی بہت اہم ہیں۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، بنی کی آبادی بنیادی طور پر مسلمان گلہ بان، نیم خانہ بدوش کمیونٹیز پر مشتمل ہے۔ جن کا طرز زندگی سرحد کی physicality کے لیے خطرے کا باعث ہو سکتا ہے کیونکہ وہ قدیم زمانے سے کچھ اور سندھ جواب پاکستان میں شامل ہے، کے درمیان آزادانہ نقل و حرکت کرتے رہے ہیں۔ سرحد کے آر پار ان کے درمیان ثقافت، زبان اور خونی رشتوں سے منسلک رابطے قائم رہے ہیں۔ یہ ترقیاتی اقدامات، مقامی آبادیاں یقیناً ان سے مستفید ہوتی ہیں۔ اگرچہ ان منصوبوں میں ان کی شرکت ہمیشہ ایک جیسی اور مکمل جمہوری انداز میں نہیں ہوتی۔ ترقی کے ریاستی تصور کے مطابق، ایسے ذرائع بھی ثابت ہوتے ہیں جن کی مدد سے ریاست اس دور دراز سرحدی علاقے کے اندر خود کو موثر انداز میں موجود رکھتی ہے۔ کچھ کے اندر، ترقی اور مشنیتہ شخص جیسی کڑی نگرانی ایک ہی سکے کے دو رخ ہیں۔ چنانچہ ترقی کا عمل یونہی چلتا رہتا ہے۔ اس حد تک، NGOs کے ترقیاتی کام نیو لبرل پالیسی اور مذہبی کشیدگی (polarisation) کو تقویت پہنچاتے ہیں۔ اگرچہ یہ چیز

غالباً غیر ارادی طور پر پیدا ہو جاتی ہے۔ غیر سرکاری اداروں کے ترقیاتی عمل کی نوعیت، ترقی کے ریاستی تصور سے ایک مبہم انداز میں مل جاتی ہے۔

چند عشروں کے اندر اس علاقے کا ماحولیاتی نظام نہایت انحطاط پذیر ہو گیا ہے اور اس کوئی توانائی بخشنے کے لیے ریاست کی جانب سے مناسب اقدامات نہیں کیے گئے جس کی وجہ سے بنی کے گلہ بان شدید مشکلات کا شکار ہیں۔ بہر نوع 2002 میں گجرات کے اندر ریاست کے اشارے پر ہونے والے مسلمانوں کے قتل عام نے اخراج (exclusion) کے اس احساس کو شدید تر کر دیا ہے کہ انہیں قطعی طور پر نظر انداز کیا جا رہا ہے۔ ان واقعات کے بعد اقلیتوں کے تحفظ کے ضمن میں ریاست اپنا اعتبار قابل فہم طور پر کھو چکی ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان زبردست تناؤ، جسے ایک جانبدار ریاست نے ہوادی اور جس کا اظہار نہایت پُر تشدد طریقے سے گجرات کے مرکزی مقام پر ہوا، اس کے اثرات بتدریج کچھ کے اندر بھی محسوس کیے جانے لگے ہیں۔ اس شدید تناؤ اور اس میں ریاست کے کردار سمجھنے کے ایک طریقہ یہ ہے کہ تعمیر نو کے کام کی ان عملی صورتوں کا تجزیہ کیا جائے جو زلزلے کے بعد اختیار کی گئیں۔

بنی کے اندر بالخصوص، ہر بکن اور ادیو داسی آبادیوں کی نئی آباد کاری نے ان کے اور ان کے سابقہ مسلم پڑوسیوں کے درمیان فاصلے بڑھا دیئے۔ کبھی پیشہ اور طرز زندگی کے حوالے سے ان لوگوں کے درمیان باہمی میل جول زیادہ تھا۔ ترجیحی ہجرت (selective migration) کے باعث نئی آباد شدہ کمیونٹیز کے اندر معاشرتی اور مذہبی لحاظ سے نئی طرح کے معمولات زندگی شروع ہو گئے۔ Anthony oliver-Smith نے شدید آفات کے بارے میں انسانیاتی لٹریچر (anthropological literature) کے اپنے جائزے میں کہا ہے کہ شدید آفات انواع (sorts) کی ایک قدرتی تجربہ گاہ سمجھی جاتی ہیں [.....] کیونکہ ایسے موقعوں پر معاشرے اور کلچر کے بنیادی خدوخال کھل کر سامنے آ جاتے ہیں [.....]۔ معاشرتی اور اخلاقی نظام میں ایک بحرانی کیفیت کو بڑھاوا دیتے ہوئے ایسی شدید آفتیں اور ان کے زیر اثر پیدا شدہ عملی صورتیں جذبات سے اٹھتی ہوئی فضا پیدا کر دیتی ہیں [.....] جس میں power relations اور انتظامات واضح طور پر محسوس کئے جاسکتے ہیں اور ان کا سامنا کیا جاسکتا ہے [.....]۔ اسی سیاق و سباق کے اندر میں نے زلزلے کے بعد نئی آباد کاری سے متعلق پالیسیوں کی دریافت کی ہے۔

نئی میں، ہریجن اور ادیو اسی خاندانوں کی نئی تعمیر شدہ بستیوں میں منتقلی اپنے ساتھ ایک نئی شناخت لے کر آئی ہے، جو مخصوص نظریاتی نشانیوں کے ساتھ بتدریج آگے بڑھی، جو دوسروں سے بالکل مختلف ہے، دوسری اہم شناخت، جس کی ایک نئی اصلاح 'شدہ شکل کا طے ہونا بھی باقی ہے' مسلم گلمہ بانوں کی ہے۔ وہ طرز طریقے، جن کے ذریعے اس نئی شناخت کو رائج کرنا ہے، یہ ہیں کہ جان بوجھ کر خاص ہندو آئندہ نام رکھے جاتے ہیں۔ چھٹی 'کی آیو' (ki Ayo) کے بجائے اونچی ذات کے ہندو استقبالیہ الفاظ 'بے شری رام' بولے جاتے ہیں۔ مندروں (خطبانہ) میں عبادت کے مخصوص خطیبانہ فقرے اب رام (Ram) کی نذر کئے جاتے ہیں جبکہ قبل ازیں یہ فقرے رام دیو پیر (Ramdev Pir) کی نذر کئے جاتے تھے جو علاقے کے سب ہریجنوں کے لئے ایک متفقہ مقدس شخصیت تھی۔ یہ نئے طریقے رائج کرنے کے اندر ایک بڑے سیاسی مقصد کا حصول پوشیدہ ہے، اور جیسا کہ زیادہ تر تبدیلیوں (transformations) کے سلسلے میں ہوتا ہے کہ یہ مکمل طور پر عمل پذیر نہیں ہوتیں، کیونکہ لوگ اپنی ترجیحات کے مطابق ڈھل جاتے ہیں اور نئی اور پرانی روایات کے درمیان سمجھوتے کی راہ نکال لیتے ہیں۔ بہر کیف، جہاں تک ہریجنوں اور ان پہلے پڑوسیوں یعنی مسلم مالداروں میں بیگانگی پیدا کرنے کے مقصد کا تعلق ہے وہ کم و بیش پورا ہو گیا ہے۔ دائیں بازو کے ہندو آئندہ نظریات اور اس فیلڈ ورک کے وقت ریاست گجرات قانون ساز اور انتظامی ڈھانچے کے مابین قریبی تعلق کے پیش نظر ان آبادیوں کو ترجیحی طور پر ایک قومی خاندان (جس سے مراد ہندو ہیں) میں متحد کرنے کا عمل، جو سیاسی طور پر حساس سرحد پر آباد ہوں، ایک ایسی کوشش ہے جس کا مقصد مثالی شہریوں پر مشتمل ایسے افراد پیدا کرنا ہے جو دیگر مسلمانوں سے یکسر مختلف نظر آئیں۔

سرحدی دیہاتوں کی تعمیر نو کے لئے ریاست کی کوشش ایک ایسا آئینہ ہے جس کے سامنے کھڑے ہو کر ہم اس منصوبے کی حقیقی تفصیلات اور طریقہ کار دیکھ سکتے ہیں کیونکہ چند مخصوص شہری دوسروں کے مقابلے میں زیادہ قابل قبول ہوتے ہیں۔ یہ چیز عدم اعتمادی کی اس سیاست سے منسلک ہے جس کی بنیاد پر سرحد کی ان خانہ بدوش مسلم آبادیوں کی بابت ریاستی پالیسی بنائی جاتی ہے۔ جدید قومی ریاست کی شدید خواہش ہے کہ ملک میں یکسانیت کو فروغ دیا جائے جسے ایک اہم معلمانہ (pedagogical) منصوبہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ نہ صرف کچھ مخصوص شہری، کچھ دیگر

شہریوں کے مقابلے میں شاید ہمیشہ سے اور پہلے ہی سے نسبتاً زیادہ مکمل طور پر قومی سوچ کے دھارے میں خود کو ضم کر لیتے ہیں بلکہ ایک خاص طرح کا برتاؤ، ایک ضابطہ اخلاق ایسا بھی ہوتا ہے جسکی تربیت کرنے سے کچھ شہریوں کے اندر کچھ دوسرے شہریوں کی بانسبت زیادہ مکمل ہونے کی صلاحیت پیدا کی جاسکتی ہے۔ ہریجنوں اور ادیواسیوں پر توجہ مرکوز کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کمیونٹیز جنہیں تاریخی توازن کے ساتھ نظر انداز کیا جاتا رہا ہے، صحیح وقت پر سدھارنے کے لئے چن لیا گیا ہے۔ ریاست کی جانب سے ان کمیونٹیز کے اجتماعی وجود کی اصلاح اور بہتری وہ اولین شرط بن جاتی ہے جس کے ہونے کے بعد وہ قومی خاندان کے فرد بننے کے اہل ہوتی ہیں۔

بٹی میں کمیونٹیز کے اندر پائی جانے والی عدم اعتمادی کے اس پس منظر میں، ریاست اور NGOs دونوں کے تعاون سے یہاں ترقیاتی اقدامات کئے جا رہے ہیں جن کی بدولت جاٹ خواتین کی ایک بڑی تعداد کو کارگیروں کے طور پر لیبر فورس میں شامل کیا جا رہا ہے جو مارکیٹ میں فروخت کرنے کے لئے روایتی کشیدہ کاری کی اشیاء تیار کر رہی ہیں۔ یہ بات عام طور پر محسوس کی جاتی ہے کہ مسلمانوں کے اندر بیگانگی کے احساس کو دو طریقوں میں سے کسی ایک پر عمل کرنے سے دور کیا جاسکتا ہے یا تو وہ شعوری طور پر عالمگیر اسلامی طرز کے آداب و اطوار اختیار کر لیں جسکے ذریعے وہ مسلمانوں کی نسبتاً ایک زیادہ بڑی وسیع الاقوامی کمیونٹی میں شامل ہو جائیں گے یا پھر وہ NGOs کرگرمیوں کے سہارے معاشی طور پر خود کو مستحکم کریں۔ یہی اسلامی جدیدیت (modernity) اور مارکیٹ سے سوچی سمجھی وابستگی کا وہ نقطہ اتصال ہے جہاں پہنچ کر جاٹ خواتین کارگیران دونوں میں سے کسی ایک نیٹ ورک میں شامل ہونے کا حق استعمال کرنے کے قابل ہو جاتی ہیں۔

تاہم جیسا کہ میں نے اس مقالے کی شروعات میں عرض کیا ہے، جب شہریوں کی عقلی۔ قانونی (rational-legal) خود مختاری پر مبنی حکمت عملی اور اخلاقی ضابطوں کی پابندی کی مفروضہ روایتی سوچ کے درمیان مقابلہ ہوتا ہے تو خواتین کو مقامی طور پر اپنی ذاتی ترجیحات کو نئے سرے سے متعین کرنے کا موقع مل جاتا ہے۔ ان خواتین کارگیروں کے خیال میں، سیکولر۔ لبرل اور مذہبی سوچ میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ یہ اس وقت رونما ہوتا ہے جب دونوں اپنے اپنے ان معیاری مفروضات (normative presuppositions) کے موضوع پر باہم بحث و تکرار

کرتے ہیں، جنہیں وہ خود اپنی اپنی شرائط پر روبہ عمل دیکھنا چاہتے ہیں اصلاح پسندوں کی وحدت (monotheism) کے مثالی نمونے کا سہارا لیتے ہوئے جاٹ کارگر خواتین مائی (Mai) اور کشیدہ کاری کے تعلق کو غیر مذہبی رنگ دینے کے قابل ہو جاتی ہیں یعنی اسے دینی امر قرار دینے کے قابل ہو جاتی ہیں۔ فاطمہ جو نہایت ہنرمندی سے کڑھی ہوئی اشیاء وغیرہ تیار کرتی ہے جنہیں ایک fair trade, artisan- managed trust کے توسط سے فروخت کیا جاتا ہے، کہتی ہے:

ہم ایک اور صرف اللہ کے سامنے سجدہ ریز ہوتے ہیں، مگر ہم مائی کے پاس جاتے ہیں اور ان کی عزت و تکریم کرتے ہیں، اس میں کوئی ہرج نہیں ہے۔ لیکن اس بات میں کوئی صداقت نہیں ہے کہ ہم انہیں ایک دیوی کی طرح پوجتے ہیں۔ کسی دلی یا مائی کے پاس جانے، اور یہ کہنے سے کچھ حاصل نہیں ہے کہ میں غریب ہوں، مجھے مالدار کر دو یا میرے کوئی اولاد نہیں ہے، مجھے ایک بیٹا چاہئے، یہ احمقانہ بات ہے اور میں اسے صحیح نہیں سمجھتی۔

جب میں نے سوال کیا کہ اس بارے میں وہ کیا محسوس کرتی ہے جب مائی کو دیوی سمجھنے والے اس پر اور اس جیسے دوسرے افراد پر سخت تنقید کرتے ہیں کہ کڑھے ہوئے روایتی ملبوسات مارکیٹ میں فروخت کیلئے تیار کرنے والے تبرک اشیاء کی بے حرمتی کر رہے ہیں، تو اس نے یہ تبصرہ ش کیا، مائی نے ہمارے لئے اس قسم کے قاعدے، قانون کبھی مقرر نہیں کئے۔ ہمیں اپنا پیٹ پالنا ہے اور مائی اسے تسلیم کرتی ہیں۔ اگر ہم اپنی کڑھی بنی اشیاء کو اپنا گزارا کرنے کیلئے مارکیٹ میں فروخت کیلئے پیش کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم انہیں نامبارک طریقے سے استعمال میں لانے یا کسی اور مقصد کے لئے مہیا کر رہے ہیں۔

مائی کو دیوی سمجھنے کے تصور سے دوری اختیار کرتے ہوئے، یہ کارگر خواتین کشیدہ کاری کے ضمن میں ان قدیم روایات پر عمل نہیں کرتیں جنہوں نے ان کے استعمال اور ان کی گردش (circulation) کو محدود کر دیا تھا۔ اس صورت میں، نام نہاد مذہبی یا بنیاد پرستانہ تحریک سے ماخوذ خیالات دراصل ایسے مثالی، نمونوں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جن پر عمل کر کے دنیا میں متوازن لبرل طریقے سے زندگی گزاری جاسکتی ہے مارکیٹ سے منسلک معیشت میں سیکولر شراکاء کی طرح (secular participants) اس سے انہیں تعلیم یافتہ ممتاز مسلم خواتین ہونے کی بناء پر

گھریلو زندگی کے اندر اپنے مردوں کی جانب سے عزت بھی نصیب ہوتی ہے جو اپنی خواتین کی کمائی کھانے کے بارے میں ابھی تک نسبتاً ایک جذباتی رویہ رکھتے ہیں۔ ماحولیاتی نظام کی فطری بندشوں کے باعث، جاٹ مرد مخصوص موسمی حالات میں ہی محنت مزدوری کے قابل ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کی بیشتر آبادی کا پیشہ زری۔ گلہ بانی ہے لہذا غیر یقینی موسمی حالات ان کی زندگی کو بہت متاثر کرتے ہیں۔ خواتین گھر پر کشیدہ کاری کرتی ہیں اور ان کی کمائی سال بھر مستقلاً جاری رہتی ہے اور اسلامی روایتی لحاظ سے سود پر پابندی کے برخلاف وہ اپنے پیسے بینکوں میں جمع کرواتی ہیں جس کے لئے ان کو آجران کی مدد کرتے ہیں۔ وہ ورک شاپ (workshops) منعقد کر کے انھیں بتاتے ہیں کہ وہ کس طرح اپنی رقم کو بہتر طور پر استعمال کر سکتی ہیں اور اسلامی جدیدیت کے نئے تصورات بھی ایسے اقدامات (گھر پر رہنا، مائی کو دیوی کی طرح نہ پوجنا، اور بینکوں جیسے جدید اداروں کو استعمال کرنا) کے حامی ہیں۔ تاہم، پردے کے خلاف ان خواتین کی مزاحمت جاری ہے اور کڑھے ہوئے لباس پہننے کے واسطے سے مائی سے ان کا ایک رشتہ برقرار ہے جسے اب انھوں نے اپنے روزگار کا وسیلہ بنا لیا ہے۔ جیسا کہ ایک کاریگر خاتون نے مجھ سے کہا، مائی کو اللہ نے پیدا کیا اور ہمیں بھی۔ ہم اسے دیوی کی طرح نہیں پوجتے کیونکہ یہ غلط ہے لیکن ان کا احترام کرنا ہم پر لازم ہے کیونکہ وہ ہمارے روزگار کا اصل وسیلہ ہیں۔ ان خواتین کے نزدیک، نیکی اور پاکی کا انحصار حجاب پہننے پر نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں ان آداب و اطوار میں مضمر ہیں جو مائی کی عقیدت اور تجویز کردہ لباس سے پرورش پاتے ہیں۔

میں دلائل پیش کر چکی ہوں کہ صورتحال مذہبی اور معاشی اصلاح کے طریقوں کو باہم سمونے سے ظہور پذیر ہوئی ہے۔ نہ اس میں اصلاح پسندوں کی حمایت کردہ پاکبازی اور نیکی سے متعلق اسلامی روایات کو چھیڑا گیا ہے نہ ہی کڑھے ہوئے ملبوسات کو کاروباری شکل دینے کی مزاحمت کی گئی ہے بلکہ (پاکبازی، اخلاقیات اور آزاد خیالی) جیسی غیر مرئی اور عالمگیر اقدار کو قدیم تاریخی روایات اور فوری نوعیت کے معاملات سے مربوط کیا گیا ہے اور اسی بناء پر یہ متعلقہ کوائف کے سیاق میں نسبتاً زیادہ با مقصد صورت میں ڈھل گئی ہیں۔ مذہبی اصلاح اور ذرائع روزگار کے درمیان مفاہمت نے شہریوں کے اندر کردار سازی کے رجحان کو نمایاں کیا ہے۔ ایک ایسا رجحان جو فرد کی اپنی اخلاقی اصلاح نیز معاشی اصلاح اور آزاد خیالی کے تصورات کو باہم مربوط کر دیتا ہے۔

## ماہصل (Conclusion)

کچھ میں اسلامی اصلاح کی تحریک کو ترقی، جدیدیت اور عقلیت پسندی اور خود مختار فیصلہ سازی کا آئینہ دار سمجھا جاتا ہے۔ یہ روایتی تحریک عملی طور پر ترقی سے متعلق آزاد سوچ رکھنے والوں کے ساتھ شریک ہو گئی ہے تاکہ ایک خاص قسم کی باختیار حیثیت (empowerment) کے حصول کے لیے سازگار حالات پیدا کیے جاسکیں، اگرچہ دونوں ایک دوسرے کی ضد سمجھے جاتے ہیں۔ اسلامی تحریک کی جانب سے اُن کے عقیدے کو معقول بنانے، اور اس کی تطہیر کرنے کی اپیل چند مخصوص، مقبولیت پسند (pluralist) یا نسبتاً زیادہ باقاعدہ کثیر الثقافتی رسم و رواج کو ترک کر دینے پر منتج ہوتی ہے۔ بہر حال، یہ اپیل اسی صورت میں کارگر ہوتی ہے جب کمیونٹی کے لوگوں کو یہ احساس ہو جائے کہ ریاست نے ان کے مفادات کا خیال رکھنا چھوڑ دیا ہے۔ اسلامی جدیدیت (modernity) کی کوئی تحریک خود قومی ریاست کی جگہ لے لیتی ہے۔ اور ای ایسی عوامی شہری شناخت (public civic identity) کی تخلیق کرتی ہے جس کا اختیار پہلے صرف سیکولر قومی۔ ریاست کو حاصل تھا۔ اس صورت میں، ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ آزادی فکر کے اظہار اور اس سے متعلق اداروں کو اس ممکنہ حد تک متحرک کیا جاسکتا ہے جہاں پہنچ کر یہ ضروری نہیں کہ کلاسیکی اعتبار سے انہیں لبرل (Liberal) سمجھا جائے۔

کچھ میں اسلامی تحریک کی خصوصی اصلاحات عالمگیریت اور جدید سازی (modernisation) کے تصورات سے متاثر ہوئی ہیں جو ایک ایسی ریاست کے اندر رونما ہوئی ہیں جو اصولی طور پر تو سیکولر کہلاتی ہے مگر عمل میں دائیں بازو کی ایک قدامت پرست ہندو ریاست، گجرات ہے۔ اس صورتحال میں، یہاں عالمگیریت کے نتیجے میں نہ صرف شدید قسم کا مذہبی جنون پیدا ہوتا ہے جو عالمگیری روایات (tradition) کو پنپنے کا موقع فراہم کرنے کے بجائے اختلافات کو ابھارنے کا سبب بن جاتا ہے بلکہ عملی کاروائیوں کی خاطر نئے اکھاڑے تیار کرنے کے لیے عالمگیر سیاسی و معاشی طریقہ ہائے کار کے درمیان ایک خط امتیاز کھینچ دیا جاتا ہے تاکہ انہی عالمگیر چیزوں کو اپنایا جائے جو ان کی مقامی تاریخی روایات اور من مانی کاروائیوں (trajectories) سے ہم آہنگ ہوں، جیسا کہ جاٹ خواتین کارگیروں کی مثالوں سے ظاہر ہے

جو NGOs کی سرگرمیوں کے اثرات قبول کر رہی ہیں۔ تاہم، ان کی ترجیحات کا تعین اسلام کے بارے میں ان کے تجربات اور مقامی سیاست کی روشنی میں کیا جاتا ہے۔ سب سے آخر میں، ثقافتی تنوع کے اس مطالعے کی مدد سے ہم ایک سیکولر قومی ریاست کے مثالی نمونوں..... شہریت کے، سول سوسائٹی اور ایک آزاد عوامی حلقے (public liberal sphere) کے درمیان مسلسل بڑھتی ہوئی واضح کشیدگیوں کا ادراک کر سکتے ہیں اور اسکے ساتھ ہی سماجی اور سیاسی شناختوں کی نسبتاً زیادہ پریشان کن حقیقی صورت حال ہماری سمجھ میں آ سکتی ہے جس کے لیے قومی ریاست کی حدود کا احترام کرنا لازمی نہیں ہے۔ اس مثال میں، محض یہی بات توجہ طلب نہیں ہے کہ جاٹ ایک مذہبی مفہوم میں شہریت اور شناخت کے challenges سے نمٹ رہے ہیں جسے قومی ریاست کو بالکل نظر انداز کر دینے کا ہم معنی سمجھا جاتا ہے، بجائے اس کے، میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مختلف قسم کے مکالمات (discourses) کا اتصال (conjuncture) ہمیں یہ موقع فراہم کرتا ہے کہ ہم زندگی کے نئے طور، طریقوں کے درمیان باہمی ربط کی تلاش کر سکیں جو غیر متناسب ضرور ہیں..... سیکولر۔ آزاد طرزِ حیات کے بالکل برعکس نہیں، اسی بنا پر انہیں قدر مطلق (شرعی) سے نسبت نہیں دی جاسکتی۔




---

یہ مضمون ممبئی سے شائع ہونے والے تحقیقی جرنل ”Economic and Political weekly (EPW)“ کے 18، Vol-XLV، No. 18 اگست 2007ء میں شائع ہوا۔

## فرانس فوکویاما۔۔۔1952ء

### مارنی ہیوک وارتنگٹن\*

مترجم: ہما غفار

فرانس فوکویاما، مصنف، 'The End of History' (1889) اور 'The End of History and the Last Man' (1992) مورخین میں زیادہ مقبول نہیں ہے۔ چند وہ مورخین جو اس کی تحریروں سے زیادہ واقف نہیں۔ وہ اس خیال کو کہ تاریخ اپنے انجام کو پہنچ چکی ہے مضحکہ خیز قرار دیتے ہوئے رد کرتے ہیں کیونکہ جب وہ اپنے ارد گرد نظر ڈالتے ہیں تو انہیں مستقبل کے مورخین کے لکھنے کے لئے واقعات کی کوئی کمی نظر نہیں آتی۔ جبکہ دوسری جانب وہ مورخین ہیں جو فوکویاما کی تحریروں سے مانوس ہیں، وہ سمجھتے ہیں کہ 'تاریخ' سے اسکی مراد انسانی معاشرہ کی ایک عالمی تاریخ ہے؛ تاہم، شاید وہ بھی اب اس جانب کم التفات رکھتے ہیں کہ ایسا کوئی واحد بیانیہ موجود بھی ہے کہ نہیں۔

فوکویاما 27 اکتوبر 1952 کو شیکاگو میں پیدا ہوئے۔ کورنل یونیورسٹی (Cornell University) میں کلاسک پڑھنے کے بعد انہوں نے ڈاکٹریٹ ہاورڈ یونیورسٹی سے اپنے مقالہ 'Soviet Foreign Policy in the Middle East' (1981) پر حاصل کیا۔ 1980 کی دہائی کے دوران فوکویاما نے یو ایس اسٹیٹ ڈیپارٹمنٹ کے لئے پالیسی پلاننگ کا کام کیا اور رینڈ کارپوریشن (Rand Cooperation) سے، جو کہ ایک قدامت پسند تھنک ٹینک ہے اور غیر ملکی تعلقات اور دفاع کے معاملات سے منسلک ہے بحیثیت

سماجی سائنس کے مشیر وابستہ رہے، 'The End of History' کی اشاعت کے بعد وہ کلی طور پر ریٹائرڈ کارپوریشن سے وابستہ ہو گئے۔ 1994-1996 کے دوران وہ جان ہاپکنس یونیورسٹی میں غیر ملکی تعلقات کے شعبہ میں فیلو رہے۔ اس وقت وہ جارج میسن یونیورسٹی، ورجینیا میں پبلک پالیسی کے ہرسٹ پروفیسر ہیں۔\*\*

انسانی واقعات کے ظہور میں کسی پر معنی نمونہ کی تلاش، لوگ بہت کرچکے ہیں۔ تاہم، فوکویاما، 'سنجیدہ'، عالمی تاریخیت' میں دلچسپی رکھتے ہیں، وہ ایموئل کانٹ کے مضمون 'An Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View' (End of History and the Last man, p. 57) (1784) سے آغاز کرتے ہیں کہ جس میں کانٹ یہ بتاتا ہے کہ سرسری طور پر دیکھنے میں تاریخ کا ارتقاء منتشر صورت میں ظاہر ہو سکتا ہے۔ تاہم، وہ یہ یقین رکھتا ہے کہ قریب سے جائزہ لینے پر ترقی، ایک کامل شہری آئین کی حقیقت پذیری کی جانب گامزن ہے: ایک ایسی ریاست جس میں انتہائی مکمل آزادی کا بنیادی انسانی حق دوسروں کے حقوق کے متوازن ہو۔ جو طریقہ عمل اس قسم کی ترقی کو ممکن بناتا ہے وہ ہے 'مقاومت' یا انسانوں کی غیر سماجی مجلس پسندی۔ لوگ دوسروں کے ساتھ شریک کار ہونا پسند کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی وہ اپنے آپ کو الگ تھلگ رکھنا بھی پسند کرتے ہیں کیونکہ وہ چاہتے ہیں کہ ہر چیز انکی خواہشات کے مطابق ہو۔<sup>1</sup> کانٹ اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ، لوگوں کو اس طرح نظر سے آگاہ رکھنے کے لئے کہ جس کے لئے وہ کام کر رہے ہیں، مورخین کو چاہئے کہ وہ شہری آئین کی جانب انسانی ترقی کو تحریر میں لائیں۔ اگر وہ اس طرح نظر سے آگاہ ہونگے تو پھر وہ اس کو حقیقت بنانے کیلئے زیادہ محنت کر سکیں گے، فوکویاما ہمیں یاد دلاتا ہے کہ اس طرح کی 'عالمی تاریخ' لکھنے کے عمل کو انیسویں صدی کے جرمن فلاسفر ہیگل نے اختیار کیا۔ ہیگل نے یورپ اور ایشیاء کی ابتدائی اور جدید تہذیبوں کو اپنی اس بحث کی دلیل میں استعمال کیا کہ دنیا کی تاریخ آزادی کے شعوری احساس کی ترقی کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔<sup>2</sup> ہیگل کے لئے، آزادی مکمل طور پر اس دنیا میں حقیقت پذیر ہو سکے گی جس میں افراد اپنے ضمیر اور اعتقادات کے مطابق عمل پذیر ہوں اور سماجی اور سیاسی ادارے تعقل پر منظم ہوں۔ ہیگل یہ یقین رکھتا تھا کہ جو میکانیت اس ترقی کو پیش کرتی تھی وہ، دلائل کی ترکیب: {the cunning of reason} یعنی غیر شعوری خواہشات کے درمیان باہمی عمل

کے نتیجے میں پیدا ہونے والی کشمکش تھی۔ ہیگل اور کانت دونوں یہ یقین رکھتے تھے کہ 'تاریخ' کا اختتام اس وقت ہو جائے گا جب لوگ آزادی یا شہری آئین حاصل کر لیں گے۔

ہیگل کی تحریروں کے مشہور سرگرم شارحوں میں سے ایک، الیگزینڈر کوچیو (Alexander Kojève)، 1930 کی دہائی میں ایک لیکچر سیریز میں یہ دلائل دیتے ہیں کہ ہیگل یہ کہنے میں حق بجانب تھا کہ 'تاریخ' 1806 میں ختم ہو چکی تھی۔ اس وقت ہیگل نے یے نائیں پروشین شہنشاہیت کی نپولین کے ہاتھوں شکست میں آزادی اور مساوات کے اصولوں کی حقیقت پذیری دیکھی۔ تاہم، 1806 کے بعد سے یہ چیز متنازعہ ہوئی اور اس پر آزادی اور مساوات کے بنیادی اصول پنپ نہیں سکتے۔ کوچیو کو یہ یقین تھا کہ یہ اصول پوری طرح ان سرمایہ دارانہ معاشروں میں حقیقت پذیر ہوئے جنہوں نے مادی فراوانی اور سیاسی استحکام حاصل کیا۔

'ہیگل۔ کوچیو' (کوچیو کے مطابق ہیگل کی توجیہ) کی طرح فوکویاما بھی اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ ہم 'انسان کی تاریخ' کے اختتام پر پہنچ چکے ہیں۔ بیسیویں صدی کی آخری چار دہائیوں کی طرف مڑ کر دیکھتے ہوئے وہ لبرل جمہوریت کے ظہور کو واحد عالمی اور منظم سیاسی خواہش کے طور پر دیکھتا ہے (ایضاً، ص 13XIII)۔ فوکویاما 'لبرل' اور 'جمہوریت' سے بالترتیب یہ سمجھتا ہے کہ وہ اصول قانون جو فرد کے بعض حقوق یا حکومت کے اثر سے آزادی کو تسلیم کرے، اور تمام شہریوں کو ووٹ دینے اور سیاست میں حصہ لینے کا حق دے (ایضاً، ص 43-42)۔ تو پھر کیوں لبرل جمہوریت کا ظہور بظاہر ایک قابل فہم سیاسی خواہش کے طور پر ہوتا ہے؟ فوکویاما یقین رکھتا ہے کہ لبرل جمہوریت کی جانب پیش قدمی دو 'میکینزم' کی وجہ سے ممکن ہوئی۔ پہلا 'خواہش کا میکینزم' (Mechanism of desire) (ایضاً، ص 177, 189, 204)۔ جنگ کا ہر وقت منڈلانے والا خطرہ معاشروں کو بڑھاوا دیتا ہے کہ وہ بھرپور طریقہ سے ٹیکنالوجی کو ترقی دیں، پیداوار بڑھائیں اور پھیلائیں۔ علاوہ ازیں، ٹیکنالوجی کی ترقی سرمائے کی فراوانی اور ہر وقت بڑھتی انسانی خواہشات کی تکمیل کو ممکن بناتی ہے۔ عظیم تر تحفظ اور دولت کی خواہش نے لوگوں کو ترغیب دی کہ وہ قومی اتحاد، ایک مضبوط مرکزیت کی حامل بااختیار ریاست، بڑے پیمانہ پر تعلیمی سہولیات کی فراہمی اور دیگر جگہوں پر ترقی کے بارے میں آگاہی حاصل کریں۔ یہ تمام ترقی عالمگیر معیشت کی جانب لے جاتی ہے جو کہ بڑے بین الاقوامی اداروں اور عالمی صارف کلچر کے زیر اثر ہے۔ (ایضاً، ص 177)

73-81)۔ جب کہ یہ معاشی، خواہش کا میکینزم، بہت سی تاریخی ترقیوں کو بیان کرتا ہے، تاہم، یہ لبرل جمہوریت کے ظہور کے بارے میں کوئی توضیح پیش نہیں کرتا۔ فوکویاما کی طرح کوئی بھی میچی جاپان اور موجودہ سنگا پور جیسی جگہوں کے بارے میں سوچ سکتا ہے کہ جہاں تکنیکی ترقی یافتہ سرمایہ داری تھی اور ہے اور جو سیاسی جاہلیت کے ساتھ قائم ہے۔ تاریخ کی معاشی تعبیرات، جیسا کہ مارکس نے فراہم کی ہیں، وہ نامکمل ہیں کیونکہ انسان معاشی حیوان سے بڑھ کر ہے۔ اسی کی روشنی میں فوکویاما تجویز کرتا ہے کہ یہاں ایک دوسرا میکینزم کام کر رہا ہے: پہچان کا میکینزم (mechanism of recognition) (ایضاً، ص 144، 174-80، 189، 198، 204)۔

فوکویاما دعویٰ کرتا ہے کہ انسان کی شناخت کی خواہش کی پہلی منظم روداد کو افلاطون کی ری پبلک میں دیکھا جاسکتا ہے۔ اسکی کتاب چہارم میں سقراط یہ تجویز کرتا ہے کہ انسانی نفس کو تین چیزیں آگے بڑھاتی ہیں: خواہش، تعقل اور تھائیوس (thymos)۔ فوکویاما تھائیوس کا ترجمہ 'نفس امارہ' (spiritedness) کرتا ہے<sup>4</sup>۔ خواہش اور تعقل بہت سی انسانی حرکات کی تشکیل کرتے ہیں۔ لیکن لوگ 'نفس امارہ' کی پہچان چاہ رہے ہوتے ہیں، اپنی یا لوگوں کی حیثیت کے تعین کے لئے، اشیاء یا ان اصولوں کی قدر و قیمت کے تعین کے لئے جنہیں وہ اہمیت دیتے ہیں (ایضاً، ص XVII)۔ فوکویاما نشانہ دہی کرتا ہے کہ فرد کی پہچان کی خواہش ہیگل کے 'تاریخ' کا مرکزی نقطہ ہے۔ ہم یہی سوچتے ہیں کہ باہمی پہچان کو پرامن طریقہ سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ ہیگل اپنی کتاب Phenomenology of Mind میں ہمیں بتاتا ہے کہ، اگرچہ، ہم وہ پہچان چاہتے ہیں جو مادی اشیاء پر منحصر نہیں ہوتی جیسا کہ ہمارا اپنا جسم یا دوسروں کا۔ پہچان کے حصول کا راستہ اور یہ ثابت کرنا کہ فرد مادی اشیاء سے جڑا ہوا نہیں ہے، یہ ایک طرح سے اپنے آپ کو کسی دوسرے شخص کے ساتھ زندگی اور موت کی جدوجہد میں مصروف کرنا ہے۔ یعنی یہ کہ، ایک شخص کو قتل کرنے کے لئے کسی دوسرے کی زندگی کو خطرے میں ڈالنا، ایک فرد ظاہر کرتا ہے کہ نہ تو وہ اپنے جسم سے جڑے ہیں اور نہ ہی دوسرے شخص کے جسم سے۔ تاہم، دوسرے شخص کو قتل کرنا شناخت کے ماخذ کو تباہ کر دیتا ہے جو کہ ایک فرد کو بحیثیت ایک انسان اپنی تصدیق کے لئے چاہئے ہوتی ہے۔ یوں ایک فرد دوسرے شخص کی زندگی بخش کر ان کا آقا بن جاتا ہے۔ ابتداء میں ایسا لگتا ہے کہ آقا اپنے غلام کے مقابلہ میں بہتر حیثیت پر ہے۔ آقا اپنے غلام کی شناخت رکھتا ہے، لیکن چونکہ وہ غلام کو

صرف ایک معمولی چیز سمجھتا ہے، اس وجہ سے انکی پہچان کی طلب کی تکمیل نہیں ہو پاتی۔ دریں اثناء، غلام اپنے کام کے ذریعہ اپنی کوششوں کو اہمیت دینا سیکھتے ہیں (ایضاً، ص 61-143)۔

فوکویا مارائے دیتا ہے کہ آقا۔ غلام کے تعلق کے درمیان پائے جانے والے داخلی تضاد پر فرانس اور امریکی انقلابات کے نتیجہ میں قابو پالیا گیا۔ ان انقلابات نے لبرل جمہوری ریاستوں کو بڑھاوا دیا جن میں ہر شخص دوسرے شخص کی حیثیت اور وقار کو تسلیم کرتا ہے، اور اس کے بدلہ میں ریاست اس کو اسکے حقوق تفویض کر کے اسے تسلیم کرتی ہے (ایضاً، ص 8-200)۔ چنانچہ، لبرل جمہوریت، یکساں تسلیم کئے جانے کی خواہش (اسوٹھمیا isothymia)، دوسروں سے برتر جاننے کی خواہش (جسے فوکویا میگالوٹھمیا megalothymia کہتا ہے) کا متبادل ہو جاتی ہے۔ جب تمام لوگ اپنی مشترکہ انسانیت کے بارے میں شعور حاصل کر لیں گے، اور اس بارے میں مطمئن ہونگے کہ لبرل جمہوریت میں انسانی حیثیت کو بڑھاوا ملتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تاریخ، اپنے اختتام پر ہے۔ چنانچہ، تعمیر و ترقی کے لئے شناخت کے میکینزم کے عوامل کو ٹیکنالوجی میکینزم کے ذریعہ واضح کئے بغیر چھوڑ دیا گیا ہے۔ فوکویا مارائے دیتا ہے کہ اگر لوگ صرف مادی دولت چاہتے تو پھر وہ

مارکیٹ پر مبنی جبری ریاستیں جیسا کہ فرانکو کا اسپین، یا جنوبی کوریا، یا برازیل، فوجی حکومت کے تحت مطمئن رہے ہونگے۔ لیکن یہاں حب ذات کیلئے تھاموٹک احساس تفاخر بھی رکھتے ہیں، جو انہیں ایسی جمہوری حکومتوں کے مطالبہ کی جانب لے جاتا ہے جو ان سے بچوں جیسا برتاؤ کرنے کے بجائے بالغوں جیسا سلوک کریں اور ایک آزاد فرد کی حیثیت سے انکی خود مختاری کو تسلیم کریں۔

(ایضاً، ص 19 - XVIII)

اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ہم تاریخ کے اختتام پر پہنچ چکے ہیں، پھر بھی یہ سوال رہتا ہے کہ آیا لبرل جمہوریت لوگوں کی پہچان کی خواہش کو صحیح طور سے مطمئن کرتی ہے۔ امکان یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے، فوکویا ما نشانہ ہی کرتا ہے کہ اس بات کو بائیں اور دائیں بازو، دونوں طرف کے ناقدین نے اٹھایا ہے۔ بائیں بازو کے ناقدین یہ دلیل دیتے ہیں کہ سرمایہ داری جس معاشی عدم برابری کو

فروغ دیتی ہے اسکا نفاذ غیر مساوی شناخت پر ہوتا ہے (ایضاً، ص 99 - 289)۔ دوسری جانب دائیں بازو سے تعلق رکھنے والے ناقدین کی رائے یہ ہے کہ لبرل جمہوریت ناقص ہے کیونکہ مساوی تسلیم کئے جانے کا مقصد بذات خود ناقص ہے۔ جیسا کہ نطشے جیسے لکھنے والوں کے مطابق، لبرل جمہوریت، آقا اور غلام کے درمیان امتزاج ضدین کی نہیں بلکہ غلام یا کمزور کی کامیابی کی نمائندگی کرتی ہے۔ چنانچہ امکان ہے کہ لبرل جمہوریت آخری آدمی کے عروج کی جانب رہنمائی کرے۔

اور زرتشت لوگوں سے یوں کہنے لگا: اب وہ وقت آچکا ہے کہ انسان اپنا مقصد خود متعین کرے۔ وقت آچکا ہے کہ انسان اپنی بلند ترین امید کی سوچ خود اپنے اندر پیدا کرے۔ ابھی تک اس کی زمین کافی زرخیز ہے۔ لیکن ایک روز یہ زمین اوسر اور بنجر ہو جائے گی اور کوئی قد آور درخت اس میں نشوونما نہیں پاسکے گا۔ افسوس وہ وقت آ رہا ہے جب انسان اپنی آرزو کا تیر انسان کے پار نہیں چلائے گا اور اس کی کمان کا چلہ بھنانا بھول چکا ہوگا۔ میں تم سے کہتا ہوں کہ ایک رقصاں ستارہ پیدا کرنے کے لئے انسان کو اپنے اندر بے نظمی کی ضرورت ہے۔ میں تم سے کہتا ہوں کہ تم میں اب تک بے نظمی موجود ہے۔ افسوس وہ وقت آ رہا ہے کہ جب انسان کسی ستارے کو پیدا نہ کرے گا، افسوس حقیر ترین انسان کا وقت آ رہا ہے جو اپنے آپ کو بھی حقارت کی نظر سے نہ دیکھ سکے گا۔ دیکھو میں تمہیں آخری انسان دکھاتا ہوں۔ 5۔

آخری انسان اپنی اعلیٰ حیثیت پر یقین کو بقائے نفس کے حق میں ترک کر دیتا ہے۔ وہ آرام، تحفظ اور اپنی معمولی خواہشات کی تکمیل کرتا ہے۔ وہ تخلیق سے زیادہ صرف کرتا ہے۔ اسے اپنی خواہشات سے بالاتر نہ ہونے پر کوئی شرمندگی نہیں ہوتی۔ جیسا کہ نطشے لکھتا ہے 'کوئی چرواہا نہیں اور ریوڑ ایک! ہر کوئی یکساں چیز چاہتا ہے، ہر کوئی ایک جیسا ہے: جو کوئی اپنے آپ کو الگ محسوس کرتا ہے وہ رضا کارانہ طور پر پاگل خانہ جاتا ہے'۔ نطشے دلیل دیتا ہے کہ آزادی، تخلیقیت اور افضلیت اس خواہش کے تحت بڑھتی ہیں کہ دوسروں کے مقابلہ میں اسے بہتر پہچان حاصل ہو۔

انسان جدوجہد، افراتفری اور قربانی کا حصول یہ ثابت کرنے کے لئے کرتا ہے کہ وہ جانوروں کے ریوڑ سے بڑھ کر ہے۔

فوکویاما، دیگر جدید لکھنے والوں کی طرح نطشے کی آخری انسان سے متعلق دلچسپی کو بیان کرتا ہے۔ تاہم، وہ زیادہ دور تک نہیں جاتا کہ نطشے کی نئی اخلاقیات کے بارے میں اس پکار کو قبول کر لے جو کمزور پر طاقتور کو ترجیح دیتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں وہ یقین رکھتا ہے کہ لبرل جمہوریتیں اپنے شہریوں کو میگا توٹھمیا (megalothymia) کی کئی راہیں پیش کر کے صحتمند اور مستحکم ہو سکتی ہیں۔ وہ ایسا، فرد اور گروہ کی تجرباتی معاشی اقدامات میں شراکت، سائنس اور تکنیکی تحقیق، سیاست، کھیل اور کاملاً بغیر مشمولات، رسمی آرٹ کو بڑھاوا دے کر کر سکتی ہیں (ایضاً، ص 21 - 313)۔ چنانچہ ایک صحتمند معاشرہ ایسٹوٹھمیا کو میگا توٹھمیا کے ساتھ متوازن کرتا ہے۔

جس طرح واقعات تہہ در تہہ کھلتے ہیں اور انکا بتدریج واضح ہونا جاری ہے، فوکویاما یقین رکھتا ہے کہ یہ چیز اس بات کے کہنے کو معنی دیتی ہے کہ عالمی تاریخ، لبرل جمہوریت کی جانب لے جا رہی ہے۔

انہوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ بنی نوع انسان کو مختلف قسم کی قوتیں مختلف سمتوں میں کھینچتی ہیں مگر ایک معقول شخص اس بات کو سمجھنا اور ماننے پر مجبور ہوگا کہ زندگی کا ایک ہی سفر اور ایک ہی منزل ہے۔ اور یہ کہ باوجود موجودہ لبرل انقلاب کے یہ بات بالکل غیر مبہم ہے کہ موجودہ دور میں کوئی ایسے شواہد موجود ہوں یا ایسے شواہد فراہم ہوں کہ جس سے انسان کا منزل کی جانب جو سفر ہے اُس کی کوئی ایک یا کوئی خاص یا بالکل واضح سمت موجود ہو اور ہم اُس کا حتمی تجربہ نہیں کر سکتے۔ اور حتمی تجربہ یہ ہم بھی نہیں جان سکتے کہ چاہے لوگوں کی ایک بڑی تعداد آخر ایک ویگن کی طرح ایک ہی منزل پر پہنچتی ہو، اور چاہیوہاں کے رہنے والے لوگوں نے اپنے اطراف میں نئے ماحول کو دیکھا ہو، انہوں نے اُسے ناکافی نہ پایا ہوگا اور اپنی نظریں نئے اور زیادہ دور سفر پر مرکوز کر دی ہوں گی۔

(ایضاً، ص 9-338)

اس اقتباس کے آخری حصہ میں، ایسا لگتا ہے کہ فوکویاما، آیا تاریخ واقعی میں ختم ہو چکی ہے کے بارے میں شرائط کی باڑھ لگا رہا ہے؛ ہالی وڈ کی تمام اچھی فلموں کی طرح تسلسل کے امکان کو کھلا رکھنا چاہتا ہے۔

فوکویاما کا 'تاریخ کے خاتمہ' سے متعلق دعویٰ جواب سے زیادہ سوالات اٹھاتا ہے۔ اگر اس سے شروع کریں کہ متعدد لکھنے والوں کو افلاطون، کانٹ، ہیگل، کوچو اور نطشے سے متعلق اسکی تعبیرات کے بارے میں تحفظات ہیں۔ جیسا کہ، مارک جینک، نشانہ ہی کرتا ہے کہ ہیگل لبرل ریاست کے متعلق کہیں زیادہ غیر واضح ہے کہ جتنا فوکویاما تجویز کرتا ہے۔ علاوہ ازیں، کچھ لکھنے والے یہ بحث کرتے ہیں کہ فوکویاما اپنے اس دعویٰ کے حق میں ناکافی تجرباتی شواہد پیش کرتا ہے کہ کوئی چیز 'تاریخ' بھی ہے، اس بات کا تو ذکر ہی کیا کہ ہم اس کے خاتمہ پر ہیں۔ فوکویاما کی 'لبرل جمہوریت' کی تعریف اتنی وسیع ہے کہ عملی طور پر وہ اس کی بنیادی تشریح کرنے سے قاصر ہے۔ دنیا بھر میں پائی جانے والی لبرل جمہوریتوں کی اس کی فہرست میں ان ریاستوں میں پائے جانے والے بڑے بنیادی اختلافات پر پردہ پڑا ہوا ہے۔ جیسا کہ کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ متحدہ برطانیہ اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ ایک ہی کہانی کا حصہ ہیں یا پھر برازیل اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ؟ نہ ہی وہ اطمینان بخش طور پر حالیہ دور میں ابھرنے والی قبائلیت پسندی، قومیت پسندی اور اسلامی بنیاد پرستی کا اندراج کرتا ہے۔ مزید برآں، ناقدین فوکویاما کے دعویٰ عالمگیریت پر سوال اٹھاتے ہیں۔ مثلاً، کچھ بحث کرتے ہیں کہ فوکویاما کی 'عالمگیر تاریخ' صرف مغربی معیشت اور سیاسی تاریخ کی مراعات کو شامل کرتی ہے۔ اور یہ کہ کن بنیادوں پر (اگر کوئی ہے) ہم اس دعویٰ کا جواز پیش کر سکتے ہیں کہ لبرل جمہوریت اطمینان بخش ہے یا یہ کہ ہم سب پہچان چاہتے ہیں؟ ان وجوہات کی بناء پر ناقدین کی ایک تعداد یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ فوکویاما ہمیں تاریخ کے بارے میں ٹھوس قسم کے اختتامی دلائل پیش نہیں کرتا۔

## Notes

1. 'An Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View', in I. Kant, On History (ed) L.W. Beck, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1963, pp. 11-26
2. G.W.F. Hegel, Philosophy of History, trans. J. Sibree, Buffalo, NY: Prometheus, 1991, p.19.
3. A. Kojève, Introduction to the Reading of Hegel, trans. J. Nichols, New York: Basic Books. 1969
4. Plato, The Republic, trans. D.Lee, Harmondsworth: Penguin, 1974, 435c-441c.
5. F. Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, in W. Kaufmann. trans and ed., The Portable Nietzsche, New York: Viking Penguin, 1954, p. 129.
6. Ibid., P. 130
7. M. Tunick, Hegel against Fukuyama's Hegel, Clio, 1993, 22 (4): 383-9.

\* یہ مضمون مارنی ہیوک وارتنگٹن کی کتاب کے ایک باب Francis Fukuyama

'---1952' کا ترجمہ ہے۔ دیکھیں Fifty Great Thinkers on History، لندن اور

نیویارک: Routledge، 2004.

\*\* فرانس فوکویاما نے 2010 تک جان ہاپکنس یونیورسٹی کے اسکول آف ایڈوانس

انٹرنیشنل اسٹڈیز میں انٹرنیشنل ڈویلپمنٹ پروگرام کے ڈائریکٹر کی حیثیت سے خدمات انجام دیں۔ اور

آجکل اسٹنفرڈ یونیورسٹی کے سینٹر آن ڈیموکریسی، ڈویلپمنٹ اینڈ دارول آف لاء میں سینئر فیلو ہیں۔



## نظریات، مارکسزم اور سماجی تبدیلی کا عمل

### روفا نظامانی

زندگی تسلسل کا نام ہے۔ لیکن یہ تسلسل ایک سیدھی لائن میں نہیں ہوتا۔ اس میں کئی اُتار چڑھاؤ اور موڑ آتے ہیں۔ لیکن یہ سفر کہیں رکتا نہیں بلکہ مسلسل جاری رہتا ہے۔ یہ بات اور چیزوں کے علاوہ نظریات پر بھی لاگو ہوتی ہے۔ یہ حالات کی پیداوار ہوتے ہیں اور وقت کے ساتھ جس طرح سماج میں تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں وہ تاریخ کا حصہ بن جاتے ہیں۔ لیکن یہ ختم نہیں ہوتے بلکہ یہ نئے نظریات کو جنم دینے اور ان کی ترقی و ترویج میں خام مال کا کردار ادا کرتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے دریا سمندر میں مل جاتے ہیں۔

کائنات کی تشریح اور انسان کو عمل پر آمادہ کرنے کا کام زمانہ قدیم سے مذاہب کے ذمے ہی رہا ہے۔ فلسفے کا کام صرف کائنات اور زندگی کو سمجھنے تک ہی محدود رہا ہے۔ مارکسزم وہ واحد غیر مذہبی نظریہ ہے جو سماج کو سمجھنے کے ساتھ اس کو تبدیل کرنے کی بات کرتا ہے۔

کارل مارکس کے نام سے منسوب مارکسزم کی بنیاد تو مارکس کے پیش کیے گئے خیالات و نظریات ہیں لیکن یہ صرف ایک شخص کے خیالات کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اب یہ ایسا مکتبہ فکر ہے جس میں وقت کے ساتھ ساتھ مختلف لوگ اپنا حصہ ڈالتے رہے ہیں۔

ہر سماج مختلف عقائد، مذاہب اور نظریات کو اپنے حالات اور ماحول کے مطابق اپناتا ہے۔ خاص طور پر ہندومت کے لیے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ایک ایسی نیل کی طرح ہے جو ہر اُس نظریے اور عقیدے کو ہڑپ کر جاتی ہے جو اُس سے رابطے میں آتی ہیں۔ اسی طرح نظریہ داں اپنے سماج کے حوالے سے پیش گوئیاں کرتے ہیں جو نہ صرف دوسرے سماجوں پر لاگو نہیں ہوتیں بلکہ غلط ثابت

ہوتی ہیں۔ اسی طرح کارل مارکس کی انگلینڈ اور جرمنی میں انقلاب کی پیش گوئی روس کے حالات اور انقلاب کی وجہ سے دُرست ثابت نہ ہو سکی۔

مارکسزم کے حوالے سے بحث و مباحث کا سلسلہ مسلسل جاری ہے۔ حالانکہ مذاہب اور عقائد کی طرح یہاں پر بھی اختلاف کو کفر گردانا جاتا رہا ہے اور اسے ترمیم پسندی اور سرمایہ داری کے ایجنٹ وغیرہ جیسے نام دیئے جاتے رہے ہیں۔ لیکن یہ بہر حال ایک نظریے کی قوت ہے کہ اُس پر بحث کا سلسلہ مسلسل جاری ہے۔

سوویت یونین کے زوال نے مارکسزم اور سوشلزم کے متعلق نئے سوالات اور مباحث کو جنم دیا ہے۔ یہ سوال بڑی شدت سے سامنے آیا ہے کہ کیا سوشلزم ایک قابل عمل نظریہ ہے یا سرمایہ داری اور سرمایہ دارانہ جمہوریت انسان کے سماجی اور سیاسی ارتقاء کا انت ہے جس کا برملا اعلان کر کے تاریخ کے خاتمے کا اعلان کیا گیا۔ دوسری طرف جس طرح ہر نظریے اور عقیدے کے پیروکار ہمیشہ اپنی ناکامیوں کو چھپانے کے لیے دلیل دیتے ہیں کہ نظریہ تو ٹھیک ہے بس چونکہ اُس پر پوری طرح عمل نہیں کیا گیا اس لیے مطلوبہ نتائج حاصل نہیں ہو سکے اسی طرح یہ کہا جاتا ہے کہ سوشلسٹ بلاک کا زوال سوشلزم کا زوال نہیں بلکہ اس پر پوری طرح عمل نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔

ترقی پذیر ملکوں کے سماجی ڈھانچے چونکہ اس سطح پر نہیں پہنچے جہاں وہ عقائد، مذاہب اور نظریات کو چیلنج کر سکیں اور انہیں زیر بحث لاسکیں اس لیے یہاں اگر ایک نظریے / عقیدے کی جگہ دوسرے کو اپنایا جاتا ہے تو اُس کی جانب رویہ ایک معتقد کا ہی ہوتا ہے جو ہر طریقے سے اسے صحیح ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اس پر کوئی تنقید برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا۔ اگر ہم کسی نظریے کو سائنسی نظریہ کہتے ہیں تو اس کو پرکھنے کا ایک ہی طریقہ ہوتا ہے۔ جس طرح طبعی سائنس کے کسی نظریے کو لیبارٹری ٹیسٹ کے ذریعے صحیح یا غلط ثابت کیا جاتا ہے بالکل اسی طرح سماج سے تعلق رکھنے والے نظریے کو سماجی عمل کے ذریعے ہی پرکھا جاتا ہے اور اسی سے اس کے غلط یا صحیح ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ سماجی حالات میں تبدیلی بھی نظریات کی افادیت کے متعلق سوالات سامنے لاسکتی ہے۔ اس صورت حال میں ضرورت اس بات کی ہوتی ہے کہ ذہن کو کھلا رکھا جائے اور کسی اختلافی رائے سے صدمے سے دوچار نہ ہو جائے۔ ماؤزے تنگ نے اسی لیے کہا تھا کہ وہ وقت بھی آ سکتا ہے جب مذہبی کتابوں کی طرح لوگ مارکس، لینن اور ماؤ کی کتابوں کو بھی عقیدت

سے طاقتوں پر سجا کر رکھیں گے اور ان کا کوئی اور کارِج نہیں ہوگا۔

مارکسزم دراصل سرمایہ دارانہ سماج کا نظریہ ہے۔ معاشی لحاظ سے سوشلزم بھی سرمایہ داری کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ اس لیے سرمایہ داری کے موجود ہونے تک مارکسزم کی افادیت بھی برقرار رہے گی۔ سوشلسٹ بلاک کے زوال کے بعد امریکہ کی سربراہی میں سرمایہ دار دنیا معاشی نمو کے ایک طویل دور سے گزری تھی۔ اس لیے موجودہ معاشی اور مالیاتی بحران سے پہلے تک یہ تصور اپنی جڑیں مضبوط کر رہا تھا کہ سرمایہ داری میں ہی انسان ذات کے تمام مسائل کا حل ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ تصور بھی پختہ ہو چکا تھا کہ کساد بازاری جو کہ سرمایہ داری کا ایک لازمی جزو ہے اب ماضی کی بات ہے اور مسلسل ترقی کا عمل ہی سرمایہ داری کا خاصہ ہے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں تھی امریکہ کے مالیاتی بحران نے پوری سرمایہ دارانہ دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ یہ بات تو طے ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام ریاست کی مدد اور تعاون سے ہی پنپتا اور ترقی کرتا ہے۔ موجودہ بحران نے جیسے اس پر مہر تصدیق ثبت کر دی ہے۔ امریکہ، برطانیہ اور دوسرے سرمایہ دارانہ ملکوں کو نظام کو بچانے کے لیے ایک خطیر رقم اپنے عوام کی بھرپور مزاحمت کے باوجود بینکوں کے حوالے کرنی پڑی۔ ۱۹۳۰ء یا ماضی کے کسی معاشی بحران سے اس کی تشبیہ نہیں دی جاسکتی۔ اس بحران نے نہ صرف دنیا کے ایک وسیع خطے کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے بلکہ چھ سال سے زائد کا عرصہ گزر جانے کے باوجود اس کے ماضی قریب میں ختم ہونے کے کوئی آثار نظر نہیں آتے۔

اس بحران کے نتیجے میں ایک مرتبہ پھر سرمایہ دارانہ دنیا میں سوشلزم کی بازگشت سنائی دینے لگی۔ بینکوں کے سرمائے اور انتظامیہ میں حکومت کے بڑھتے ہوئے حصے نے ایک بار پھر اس سوال کو جنم دیا کہ کیا برطانیہ اور یہاں تک کہ امریکہ، جہاں اس طرح کی پہلے کوئی روایت نہیں رہی، بینکوں کو قومیا نے کی جانب جارہے ہیں۔ مارکس کی کتابوں کی طلب میں ایک بار پھر اضافہ ہو گیا ہے کہ شاید اس میں موجودہ بحران کا کوئی حل مل جائے۔ اس صورت حال سے بعض حلقوں میں اس خوش فہمی نے جنم لیا ہے کہ شاید یہ سوشلزم کا احیاء ہے۔ لیکن یہ بات مکمل طور پر درست نہیں ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام کو ایسی ریاست یا ریاستوں کی پشت پناہی حاصل ہے جن کا مقصد ہی ہر طریقے سے اس نظام کا تحفظ کرنا ہے۔ تبدیلی کے لیے موضوعی قوت کا ہونا انتہائی ضروری ہے جو ریاست کا ایک متبادل پیش کر سکے۔ یہ بات سب پر عیاں ہے کہ اس بات کے باوجود کہ سرمایہ دارانہ ملکوں

میں معاشی بحران اور بے روزگاری وغیرہ اپنے عروج پر ہے لیکن سیاسی لحاظ سے اس کے خلاف عوام میں کوئی قابل ذکر احتجاج اور ابھار موجود نہیں ہے۔ اس مالیاتی بحران کے نتیجے میں گلوبلائزیشن اور اس کے خلاف تحریک دونوں پس منظر میں چلے گئے ہیں۔ ویسے بھی اس تحریک کا اگر جائزہ لیا جائے تو یہ نظر آتا ہے کہ اس میں این جی اوز کا ایک بنیادی کردار ہے اور اس کا کوئی سیاسی ایجنڈا یا پروگرام نہیں ہے۔ خود رو تحریکیں عوام کے غصہ کا اظہار تو ہوتی ہیں اور بعض اوقات بڑی تبدیلیوں کو بھی جنم دیتی ہیں لیکن کوئی سمت نہ ہونے کی وجہ سے مطلوبہ نتائج حاصل نہیں کر سکتیں۔

اس وقت کمیونسٹ تحریک عالمی پیمانے پر ایک بحران کا شکار ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ نظریاتی بحران ہے۔ اس بات کا طے کیا جانا باقی ہے کہ نظریاتی طور پر کون سا راستہ درست ہے۔ آیا سرمایہ دارانہ جمہوریت کے ذریعے یہ مقصد حاصل کیا جاسکتا ہے۔ آیا سوشلزم کا تصور ایک سوشل ویلفیئر ریاست میں پایہ تکمیل کو پہنچ سکتا ہے۔ کیا مسلح جدوجہد کے ذریعے انقلاب کا طریقہ متروک ہو چکا ہے۔ یہ اور اس طرح کے بہت سے سوالات ہیں جن کے تسلی بخش جوابات کمیونسٹ پارٹیوں اور رہنماؤں کے پاس نہیں ہیں۔

اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ بہت سے ملکوں میں کمیونسٹوں نے اپنے نام کو برقرار رکھتے ہوئے اپنے آپ کو سرمایہ دارانہ نظام میں ڈھال لیا ہے۔ اس میں چین بھی شامل ہے مغربی بنگال کے کمیونسٹ اور ویت نام کی کمیونسٹ پارٹی وغیرہ سب شامل ہیں۔

دنیا کے بہت سے ملکوں کی طرح پاکستان میں بھی کمیونسٹوں کی صورت حال زیادہ حوصلہ افزا نہیں ہے۔ اس بات کے باوجود کہ ملک کے بہت سے مارکسی دانشور یہاں کے معاشی، سیاسی اور سماجی حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ انقلاب کے لیے سارا خام مال موجود ہے لیکن جو اس خام مال کو منظم کرنے اور استعمال کرنے کا کام کر سکتے ہیں وہ غائب ہیں۔ ملک میں بائیں بازو کے مختلف گروپ موجود ہیں اور ان میں وقت بوقت اتحاد و اختلاف کا کھیل جاری رہتا ہے۔ لیکن ان کے مل بیٹھنے یا الگ ہونے سے ملکی سیاست ہر کوئی قابل ذکر اثر مرتب نہیں ہوتا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ عوامی سطح پر ان جماعتوں کا انفرادی یا اجتماعی طور پر محنت کشوں، طالب علموں اور عوام میں کوئی خاص کام اور اثر و رسوخ نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کے اختیار کیے گئے موقف کا کوئی

نوٹس لیا جائے یا اس کا کوئی اثر مرتب ہو سکے۔ کچھ گروپ اس وقت ٹرائٹسکی اور اسٹالن کے اختلافات کے گڑھے مردے اکھاڑ کر پرانے حساب کتاب چکانے میں مصروف ہیں۔

Management Science میں Out of Box سوچنے کی اصطلاح کافی اہمیت رکھتی ہے۔ اس کا مطلب مسائل کے حل کے لیے ایسی اپروچ اور طریقہ اختیار کرنا ہوتا ہے جو روایت اور معمول سے ہٹ کر ہو اور ایک تخلیقی ذہن کی نشاندہی کرتا ہو۔ بالکل اسی طرح صرف یہ راگ الاپنا کافی نہیں ہے کہ چونکہ مسائل کی نوعیت اور محنت کش عوام کے مصائب میں کوئی تبدیلی نہیں اس لیے سوشلزم کی اہمیت اپنی جگہ برقرار ہے۔ اس سے نظریے سے عقیدت اور محبت تو ظاہر ہوتی ہے لیکن اس کی صداقت کا اندازہ اس کو عمل میں لانے سے ہی لگایا جاسکتا ہے۔ ایک لگی بندھی ڈگر سے ہٹ کر نئے طریقے سے سوچنے کی ضرورت ہے۔ انسان اپنی معلوم تاریخ میں اس سلسلے میں کئی کامیاب اور ناکام تجربے کر چکا ہے۔ عقیدت کے جال سے نکل کر نئے طریقے سے سوچنے اور جدوجہد کے لیے طریقے وضع کرنے کی ضرورت ہے۔ یہی مارکس کی تعلیم ہے اور یہ ہی اسے یاد کرنے کا صحیح طریقہ ہے۔



## روشن خیالی کی تحریک

ڈاکٹر مبارک علی

روشن خیالی کی تحریک نے یورپ کی تاریخ کو بدل کر رکھ دیا۔ اس سے ایک سبق یہ ملتا ہے کہ خیالات، افکار، اور نظریات کس طرح سے ایک جامد، رکے ہوئے، اور قدامت پرست روایات سے سوسائٹی کو نکال کر آگے کی جانب لے جاتے ہیں۔ یہاں پر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ آخر نئے افکار کیوں جنم لیتے ہیں؟ یہ بھی معاشرے کے اندرونی سیاسی، سماجی اور معاشی وجوہات کی بنیاد پر پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ تبدیلی کو آسانی سے تسلیم نہیں کر لیا جاتا ہے کیونکہ موجودہ نظریات کے گرد ایسے گروہ اور جماعتیں ہوتی ہیں کہ جن کے مفادات ان روایات اور اداروں سے جڑ جاتے ہیں، اس لئے ان کی کوشش ہوتی ہے کہ نئے خیالات پر پابندیاں لگائی جائیں اور ان کی اشاعت کو روکا جائے۔ لیکن جب معاشرہ میں تبدیلی کی خواہش شدید ہوتی ہے اور یہ تبدیلی اس کی سماجی، معاشی اور سیاسی ترقی کے لئے ضروری ہو جاتی ہے تو پھر نئے افکار کو روکنے کی تمام کوششیں اس کے نتیجے میں دم توڑ دیتی ہیں۔

کیونکہ یورپ عہد وسطیٰ میں چرچ کے تسلط میں تھا، مذہبی خیالات اور عقائد معاشرے کی زندگی پر چھائے ہوئے تھے۔ ان سے انکار کفر تھا کہ جس کی سزا انتہائی سخت تھی۔ الہیاتی نقطہ نظر کے تحت زندگی کے ہر شعبے کو دیکھا جاتا تھا۔ ماضی کی بنیاد پر تمام روایات اور اداروں کو پرکھا جاتا تھا، اور ماضی کی اتھارٹی پر اس قدر یقین تھا کہ تمام روایات اور ادارے ماضی کی تجربہ گاہ سے نکل کر آئے ہیں اس لئے خیال یہ تھا کہ ان کی بنیاد پر ہی معاشرہ کو قائم رہنا چاہئے۔ ماضی کے افکار اور روایات سے انکار معاشرے میں بد امنی پیدا کرنے کے مترادف تھا۔ دوسرے یہ کہ سچائی کو مذہبی

عقیدے کے تحت تسلیم کر لیا گیا تھا، اور یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ آفاقی حقیقت ہے۔ جب ایک مرتبہ سچائی کو آفاقی اور ابدی مان لیا گیا تو اس کا مطلب یہ تھا کہ اب نئی تحقیق کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ علم اپنی انتہا کو پہنچ گیا ہے۔

سترھویں صدی میں یورپ کے معاشرے میں تبدیلی آنا شروع ہو گئی تھی۔ ریاست اور اس کے اداروں میں وسعت پیدا ہو رہی تھی۔ یورپی تاجر دنیا کے دوسرے ملکوں میں جا رہے تھے اور وہاں ان کا رابطہ دوسری اقوام کے کلچر سے ہو رہا تھا۔ اس لئے نئے بدلتے حالات میں عہد وسطیٰ کے خیالات اور ادارے ان کی راہ میں رکاوٹ تھے۔ اس لئے یورپ کے دانشوروں اور سائنسدانوں نے ان نظریات کے خلاف آواز اٹھائی، اور ان کی جگہ نئے افکار کی تخلیق کی۔

ان نئے افکار میں سب سے اہم پہلو یہ تھا کہ سچائی کو عقیدے کی بنیاد پر تسلیم نہیں کرنا چاہئے، بلکہ اس کے لئے استدلال، مشاہدات، اور تجربات کی ضرورت ہے، چنانچہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں سائنسدانوں نے جن میں کوپرنیکس، کیپلر، گلیلیو، وغیرہ شامل تھے انہوں نے زمین کے گول ہونے اور اس کے گردش کے نظریہ کو سائنسی بنیادوں پر ثابت کر کے مذہبی نظریہ کو چیلنج کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نیچر یا فطرت کا مطالعہ اب مذہبی نقطہ نظر سے نہیں ہونے لگا، بلکہ اسے مذہب سے جدا کر کے علیحدہ طور پر اس پر تحقیق کی گئی اور کوشش کی گئی کہ اس کے رازوں سے پردہ اٹھایا جائے۔

فطرت کے اس مطالعہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک نئے مذہبی نقطہ نظر کا آغاز ہوا جسے ڈے ازم کا نام دیا گیا، فلسفیوں نے استدلال کیا کہ خدا کو سمجھنے اور اس کی ذات کی برتری کو جاننے کے لئے فطرت کے مطالعہ کی ضرورت ہے۔ اس کے لئے مذہبی کتابوں کی ضرورت نہیں، کیونکہ جب خدا کو مذہبی کتابوں کے ذریعہ جانا جاتا ہے تو وہ کسی ایک مذہب یا فرقہ کا خدا ہو جاتا ہے۔ لیکن فطرت کی کتاب میں خدا یونیورسل شکل میں ابھر کر آتا ہے جو تمام کائنات اور تمام انسانوں کا ہے۔ اس نظریہ نے مذہبی انتہا پسندی اور بنیاد پرستی پر ایک زبردست وار کیا، اور اس کی جگہ رواداری کی بنیاد رکھی، کہ جس میں ہر مذہب اور عقیدے کے لوگوں کے لئے جگہ تھی۔

سترھویں اور اٹھارھویں صدیوں میں سائنسدانوں نے فطرت کے بارے میں جو تحقیق کی اس سچائی سے یہ ثابت ہوا کہ یہاں کوئی اٹل اور آفاقی نہیں ہے، کیونکہ ایک تجربہ، استدلال اور

مشاہدات کی بنیاد پر کسی حقیقت کو ثابت کیا جاتا ہے، مگر اس کے بعد دوسرا تجربہ اس کو رد کر دیتا ہے اور نئے شواہد کے ساتھ ایک دوسری حقیقت کو سامنے لے آتا ہے، اس نے یہ ثابت کیا کہ سچائی جامد نہیں ہے بلکہ یہ برابر بدلتی رہتی ہے۔ ہر شے کے اندر اس کا رد چھپا ہوتا ہے، جو کسی اور تجربہ کے بعد اس کو غلط ثابت کر کے دوسری حقیقت کو سامنے لے آتا ہے، اور یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے۔

روشن خیالی کی تحریک میں افکار اور نظریات کے بارے میں دو نقطہ ہائے نظر ابھر کر سامنے آئے۔ ایک یہ تھا کہ کسی بات کو بغیر استدلال کے تسلیم نہیں کرنا چاہئے، اور اول اول اس کو شک و شبہ کی بنیاد پر پرکھنا چاہئے، جب کسی چیز پر یقین نہیں ہوگا اور اس پر شک کیا جائے گا تو اس کے نتیجہ میں اور زیادہ تحقیق اور جستجو ہوگی، جو نئے خیالات کی دنیا کو وسعت دے گی۔

دوسرا اہم پہلو یہ تھا کہ جب یورپی اقوام کا رابطہ دنیا کی دوسری قوموں سے ہوا تو انہیں نئی تہذیب، کلچر اور ان کے مختلف قسم کے رسم و رواج سے واسطہ پڑا۔ اس نے ان میں اس احساس کو پیدا کیا کہ ان کی تہذیب ہی واحد تہذیب نہیں ہے کہ جسے اعلیٰ و برتر سمجھا جائے، دوسری قوموں کے رسم و رواج کا تعلق، ان کے کلچر سے تھا، اس نے ان میں اضافیت یا (Relativism) کا فلسفہ پیدا کیا کہ ہر کلچر، تہذیب، اور اس کے رسم و رواج کو سمجھنا چاہئے، اور کسی چیز کو آفاقی اور ابدی نہیں تسلیم کرنا چاہئے۔ دنیا کی تہذیبوں کے مطالعہ کے بعد یورپ کے فلسفی اور مفکرین اس نتیجہ پر پہنچے کہ ہر تہذیب ارتقائی منازل سے گزر کر ایک خاص مرحلہ پر پہنچی ہے۔ لہذا مذہب، عقیدہ، رسم و رواج، یہ سب ارتقاء کے نتیجہ میں تشکیل پائے ہیں، جب ہر چیز حرکت میں ہے، اور ساکت نہیں ہے تو اس کے بارے میں ایک رائے قائم نہیں کرنی چاہئے۔

فرانس میں فلسفی جو فلو سوف کہلاتے تھے، انہوں نے نئے خیالات کی تشکیل میں حصہ لیا، ان کا سب سے بڑا کارنامہ 17 جلدوں میں لکھی گئی انسائیکلو پیڈیا ہے، جس میں تقریباً ہر موضوع پر مقالات ہیں، ان مقالات کو لکھنے والے ڈیڑھ سو اسکالرز تھے جنہوں نے اپنے خاص موضوعات پر لکھا، ڈیڈرو (Didro) اس کا ایک اہم ایڈیٹر تھا۔ اس میں ٹیکنالوجی پر خاص طور پر توجہ دی گئی، اور مضامین کے ساتھ مشینوں اور آلات کے ڈائی گرام بھی شامل کئے گئے۔ انسائیکلو پیڈیا کا بنیادی مقصد سماج میں ذہنی تبدیلی لانا تھا۔ اس کے ایڈیٹرز کا دعویٰ تھا کہ اگر دنیا سے علم ختم ہو جائے اور یہ کتاب باقی رہ جائے تو وہ انسانی ترقی کے لئے کافی ہے۔ انسائیکلو پیڈیا کے کئی اصلی اور جعلی ایڈیشنز

چھپے اور یہ تعلیم یافتہ طبقہ میں بہت مقبول ہوئے۔ فرانس میں کتابوں پر سنسرشپ تھا، اور کوئی ایسی کتاب کے جس میں چرچ یا حکومت کے خلاف مواد ہوتا تھا تو اس پر پابندی لگادی جاتی تھی، مگر پابندی کی وجہ سے اس کتاب کی مقبولیت میں اور اضافہ ہو جاتا تھا۔ سنسرشپ کی سختی کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ متنازعہ کتابوں کو آگ میں جلایا جاتا تھا۔ روس کی کتاب ایملی (Emeli) کو اس لئے جلایا گیا کہ اس میں راہبوں کے بارے میں تنقید تھی۔

روشن خیالی کی اس تحریک میں انگلستان، فرانس، جرمنی، اٹلی اور ہالینڈ کے فلسفیوں اور مفکرین نے حصہ لیا، اپنے خیالات سے تحریک کو آگے بڑھایا۔ چرچ، مذہبی عقائد، انسان کی آزادی اور اخلاقیات کے پہلوؤں کو اُجاگر کیا، اور ہر موضوع کو تنقیدی نقطہ نظر سے دیکھا۔ یورپ کے پبلشنگ اداروں نے ان کی کتابوں کی اشاعت کر کے انہیں پھیلایا۔ کافی ہاؤسز اور سیلونوں (Slons) میں دانشوروں کے بحث و مباحثہ نے نئے افکار کو مقبول بنانے میں حصہ لیا۔

روشن خیالی کی تحریک نے یورپ کی تاریخ پر گہرے اثرات ڈالے۔ تبدیل ہوتے ہوئے مفکرین اور فلسفیوں کے افکار نے معاشرے میں کئی نئی تحریکوں کو پیدا کیا، جن کی وجہ سے ان کے ہاں سے چرچ کا تسلط ختم ہوا، مذہبی انتہا پسندی کا زور ٹوٹا، سنسرشپ اور آزادی تحریر و تقریر پر پابندیاں اُٹھیں۔ صنعتی انقلاب نے فیوڈل کلچر کا خاتمہ کیا، تو فرانسیسی انقلاب نے سیاسی نظام کو تبدیل کر کے ریاست اور مذہب کو ایک دوسرے سے جدا کیا، تعلیم جواب تک چرچ کے پاس تھی اور اس کی ذمہ داری ریاست کی ہو گئی جس کی وجہ سے اس کا نصاب سیکولر ہو گیا۔

1830ء اور 1848ء کے انقلابات نے دستور کی اہمیت کو بڑھایا، اور جمہوری اداروں اور روایات کا پھیلاؤ ہوا۔ قوم پرستی کی تحریک نے قوموں میں آگے بڑھنے کا جذبہ پیدا کیا۔ اس کے ساتھ ہی دوسرے مذاہب اور فرقوں کے درمیان رواداری کی فضا تیار ہوئی۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کی دریافتوں اور ایجادات نے ایک جانب فطرت کو سمجھنے کے مواقع فراہم کئے، تو دوسری جانب انہوں نے لوگوں کو سہولتیں فراہم کر کے زندگی میں سہولتیں پیدا کیں۔ دوسویں میں یورپ عہد وسطی کی پس ماندگی، اور ذہنی تنگنائی سے ہٹ کر، آزادی اور اعتماد کے دور میں داخل ہوا کہ جس میں فرد کو زندگی کا نیا مفہوم ملا۔

روشن خیالی کی یہ تحریک دنیا کے دوسرے ممالک کے لئے ایک ماڈل کی حیثیت رکھتی ہے،

اور خیال کیا جاتا ہے کہ اگر اس تحریک کو اختیار کیا جائے تو اس کے نتیجے میں یورپ کی طرح کی ترقی ہو سکتی ہے اور انہیں پس ماندگی سے نکالا جاسکتا ہے۔

جب پاکستان کے دانشور، روشن خیالی کی تحریک کی بات کرتے ہیں، اور اس کے لئے اپنی تاریخ اور کلچر میں ان جڑوں کو دریافت کرتے ہیں کہ جن کی بنیاد پر اس تحریک کو ابھارا جائے، تو ان کے سامنے دو مثالیں ہوتی ہیں، اول، وہ برصغیر ہندوستان میں صوفیاء کے اقوال اور ان کی زندگی سے مذہبی رواداری کے جذبات تلاش کرتے ہیں، یا پھر شاعری کے اندر اس طنز و مزاح کو ڈھونڈتے ہیں کہ جو شاعروں نے مذہبی روایات، واعظوں، مولویوں اور زاہدوں پر کئے ہیں۔

اس سلسلہ میں اگر یورپ کی روشن خیالی کا مطالعہ کیا جائے، تو ایک بات تو واضح ہے کہ ان کی تحریک میں ماضی سے انکار ہے، وہ ماضی کے اس سحر کو توڑ رہے تھے کہ جس میں معاشرہ گرفتار تھا، وہ قدیم روایات اور عقائد سے انحراف کرتے ہوئے نئے خیالات اور نظریات تخلیق کر رہے تھے۔ چاہے یہ تخلیق سائنس اور ٹیکنالوجی میں ہو یا سماجی زندگی کے مختلف پہلوؤں میں۔ اس لئے ان کے مفکرین اور دانشور حال کے حالات کو تبدیل کرتے ہوئے مستقبل کے لئے ایک نئی دنیا تسلیم کر رہے تھے۔ اس میں نئی جدت اور تخلیقی صلاحیتوں کی ضرورت ہوتی ہے، حال کو سمجھنا، اور آنے والے زمانہ کی ضرورتوں کو جاننا ضروری ہوتا ہے۔ ہمارے دانشوروں میں نئے خیالات اور افکار پیدا کرنے کی تخلیقی صلاحیت نہیں ہے جو لوگوں کو قدامت سے نکال کر خاص طور پر نئے حالات کے چیلنجوں کو قبول کرنے پر آمادہ کریں۔

اس لئے یہ کوشش کہ ماضی میں جا کر صوفیاء کے خیالات اور شاعرانہ انداز بیان کو لے کر معاشرے میں تبدیلی لائیں تو یہ سعی لا حاصل ہے، کیونکہ صوفیاء کی تعلیمات ایک خاص عہد، اور پس منظر میں موثر تھیں، جو آجکل کے حالات میں غیر موثر ہو کر رہ گئی ہیں، اور اب ان کی حیثیت محض رسمی ہو گئی ہے۔ جہاں تک شاعری کا تعلق ہے تو وہ تفریح کا باعث ضرور ہے، مگر وہ گہری سوچ اور فکر کو پیدا نہیں کر سکتی ہے۔

پاکستان میں روشن خیالی کی تحریک کے سامنے جو رکاوٹیں اور مشکلات ہیں، ان میں جاگیردارانہ نظام، اور اس کا کلچر، قبائلی روایات، عقائد میں انتہا پرستی، اس لئے جب تک یہ رکاوٹیں دور نہیں ہوں گی، اس وقت تک معاشرے میں نئے خیالات کے لئے جگہ نہیں ہوگی۔ اس لئے

ضرورت اس بات کی ہے کہ پاکستان دانشور اور مفکر لوگوں میں قدامت پرست رویوں کے خلاف ان کو ذہنی طور پر آمادہ کریں کہ یہ ان کی ترقی کی راہ میں حائل ہیں۔ جمہوریت میں عوام کی آواز کی اہمیت ہوتی ہے، اگر ان کے خلاف عوام کی آواز اٹھتی ہے تو سیاسی جماعتوں کو بھی مجبور ہونا پڑے گا کہ وہ اس کو اپنے ایجنڈے کا حصہ بنائیں۔

لیکن پاکستان کے دانشوروں کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جدیدیت یا روشن خیالی پرانے نظریات اور افکار کے ساتھ نہیں آ سکتی ہے، اس کے لئے نئے افکار کی تخلیق ضروری ہے۔ ہمارے پاس ماضی کے سرمایہ میں وہ روایات اور نظریات نہیں کہ جن کی مدد سے ہم ترقی پسند سوچ کو ابھار سکیں۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ دانشوروں اور مفکروں کو اپنی تخلیقی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے، نئے افکار کی تخلیق کے عمل سے گذرنا ہوگا، اور لوگوں میں جو تبدیلی کی خواہش ہے اسے بیدار کر کے اپنے لائحہ عمل سے ان کو سرگرم کرنا ہوگا۔ اس صورت میں معاشرہ نہ صرف تبدیل ہوگا، بلکہ ترقی کے راستہ پر بھی چل پڑے گا۔



## کام کا تاریخی پس منظر

### ڈاکٹر مبارک علی

انسانی سماج میں کام کن کن مراحل سے گزرا ہے، اور اس کا کن حالات میں مفہوم بدلتا رہا ہے، اور سماج میں اس کو کیسے اور کیونکر نئے معنی دیئے جاتے رہے ہیں۔ اس مضمون میں مختصراً اس کا جائزہ لیا جائے گا۔

انسانی سماج کے ابتدائی دور میں کام کی غرض اور مقصد تھا کہ کس طرح سے غذا کو حاصل کیا جائے۔ اس لئے غذا جمع کرنے اور شکار کے عہد میں انسان کے کام کی غرض و غایت یہ تھی کہ اسے پیٹ بھر کر کھانے کو مل جائے۔ جب وہ اپنے کام کے ذریعہ یعنی پھلوں، جڑوں، اور سبزیوں کو جمع کر کے یا شکار کر کے غذا حاصل کر لیتا تھا تو اس کا کام ختم ہو جاتا تھا۔ اس کے بعد اسے مزید اور کام کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی تھی۔

لیکن جب انسان نے کھیتی باڑی شروع کی، اور بستی بسائی تو اب اس کے کاموں کی تعداد بڑھ گئی۔ کاشتکاری محنت و مشقت کا کام تھا، اسے زمین کھود کر اس میں بیج ڈالنا ہوتا تھا پھر کھیت کی حفاظت بھی ضروری تھی، جب فصل تیار ہوتی تو اس کی کٹائی اور فصل کو محفوظ مقامات پر جمع کرنے کا کام، اس کے بعد کھانے کی تیاری میں اناج کی پسائی، کھانا پکانا، اس کے لئے آگ کو محفوظ رکھنا۔ لہذا اس مرحلہ پر کام کی تقسیم شروع ہوئی، اوزار اور ہتھیار بنانے کے لئے، مکانوں کی تعمیر کے لئے، کپڑے کے بننے کے لئے کاریگروں کا طبقہ وجود میں آیا۔ اس کے ساتھ ہی بستی کی حفاظت بھی ضروری ٹھہری، کیونکہ خانہ بدوش گروپ یا جتھے گاؤں پر حملہ کر کے اس کے اناج کو لوٹنے کے لئے تیار رہتے تھے۔ اس لئے جنگجوؤں کا طبقہ وجود میں آیا کہ جس کی ذمہ داری تھی کہ وہ ان حملہ آوروں

سے گاؤں کی حفاظت کریں۔ چونکہ بستی کی خوش حالی کا دار و مدار زراعت اور اچھی فصل پر تھا، اس لئے پجاریوں کا طبقہ اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے باعمل ہوا کہ وہ دیوتاؤں کو خوش رکھے گا تا کہ موسم ٹھیک رہے، ہوا، پانی اور دھوپ سے فصل زرخیز رہے۔ لہذا ایسے طبقات کے وجود میں آنے کے بعد سماج میں کام کا مفہوم بدل گیا۔ ایک طبقے میں وہ شامل تھے جو پیداواری عمل میں حصہ لیتے تھے، جیسے کسان اور کاریگر، دوسری طرف وہ طبقے تھے کہ جو ان کی حفاظت کا ذمہ لیتے تھے یہ ہتھیار بند تھے، اور فوجی طاقت رکھتے تھے، دوسری طرف پجاری تھے کہ جو دیوی، دیوتاؤں کے قریب تھے اور انہیں خوش رکھ کر فصلوں کی پیداوار کو محفوظ رکھتے تھے، اگرچہ ان دو طبقوں کے پاس جو کام کی نوعیت تھی اس میں یہ پیداوار میں شریک نہیں ہوتے تھے، اور اپنا حصہ لیتے تھے۔ سماج میں ان کی اہمیت اس لئے ہو گئی تھی کہ ان کے پاس فوجی اور روحانی طاقت تھی۔ جبکہ دوسرے طبقے اس طاقت سے محروم تھے اور مجبور تھے کہ اپنی اور فصلوں کی حفاظت کے لئے، اپنی پیداوار کا ایک حصہ انہیں دیں۔

کام کے معنی اور مفہوم میں اس وقت اور تبدیلی آئی کہ جب غلامی کا رواج ہوا، یہ غلام جنگی قیدی بھی ہوتے تھے اور وہ لوگ بھی کہ جو غربت کی حالت میں اپنے بچوں کو فروخت کر دیتے تھے، یا خود جاگیر دار یا سردار کا قرض ادا نہ کرنے کی صورت میں غلام بنا لئے جاتے تھے۔ چونکہ یہ غلام مالک کی ملکیت ہوتے تھے اس لئے ان سے ہر قسم کا کام لیا جاتا تھا، خصوصیت سے محنت و مشقت یا نچلے درجہ کے کام کہ جو کرنے کے لئے کوئی تیار نہیں ہوتا تھا جیسے گندگی کی صفائی، اب یہ کام غلاموں کے ذمہ کر دیئے گئے اس لئے کام کی اہمیت ایک دم گھٹ گئی کیونکہ کام کرنا غلاموں سے منصوب ہونے لگا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یونان اور روم میں یہ غلام معدنیات کی کانوں میں کام کرتے تھے۔ جس کے ماحول اور آلودگی کی وجہ سے یہ جلد ہی زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھتے تھے۔ گھریلو کام کاج کے لئے بھی غلاموں اور کنیروں کی ایک بڑی تعداد تھی، جس کی وجہ سے حکمران طبقہ یا امراء کے لئے کام کرنا، خاص طور سے محنت کے کام کرنا معیوب ہو گیا تھا۔

ہندوستان میں کہ جہاں غلامی کا ادارہ تو نہیں تھا، مگر یہاں کام کو ذاتوں سے متعلق کر کے، ان کو اس رشتہ میں اس قدر مضبوطی سے جکڑا کہ ان کے لئے اس سے نجات کا کوئی راستہ نہیں تھا۔ برہمن، کشتری، ویشی، شودر کے اور ان چاروں ذاتوں سے باہر اچھوت تھے کہ جن کے ذمہ گندگی و غلاظت اٹھانے کا کام تھا۔ ان کو شہروں میں رہنے کی بھی اجازت نہیں تھی، ان کی بستیاں شہروں

سے باہر ہوا کرتی تھیں۔ سماج میں نہ تو ان کی عزت تھی اور نہ ہی ان کے کام کی۔ اگرچہ اکبر نے ان کے کام کی اہمیت کو دیکھتے ہوئے انہیں حلال خور کہا، اور گاندھی جی نے ہریجن کا نام دیا، مگر محض نام دینے سے نہ تو ان کے کام کی اہمیت ہوئی اور نہ ہی سماج میں ان کا درجہ بڑھا۔ جب ہندوستان میں ترکوں کی حکومت قائم ہوئی تو اس کے نتیجے میں تبدیلی یہ آئی کہ ترک اپنے ہمراہ نئی ٹیکنالوجی لے کر آئے، جس میں خاص طور سے کاغذ بنانے کا فن اور کپڑے کی صنعت میں تبدیلی تھی، اس کے لئے آب پاشی میں جونئی ٹکنیک آئی، اس سے زرعی پیداوار میں اضافہ ہوا، اس نئی ٹیکنالوجی کا نتیجہ یہ ہوا کہ کاریگروں کے طبقے کے سماجی رتبہ میں بھی تبدیلی آئی، اور ان کی معاشی حالت بہتر ہوئی۔ ذات پات کا وہ سخت نظام جو اس سے پہلے تھا وہ کمزور ہوا، برہمنوں کی شاہی سرپرستی ختم ہوئی، تو انہوں نے اپنی مالی مشکلات کا حل ملازمت کرنے میں ڈھونڈا، جب ترکوں کی فوج تمام ذاتوں کے لئے کھول دی گئی تو کشتریوں کی بالادستی ختم ہو گئی۔

نئے حکمرانوں کو اپنی سلطنت کے استحکام اور اپنی حکمرانی کے لئے نئے ساز و سامان کی ضرورت تھی اس لئے لوہاروں نے ہتھیار اور اوزار بنانے کا کام کیا، تو جولاہوں نے لباس کی تیاری کے لئے نئے طرز کے کپڑے تیار کرنے شروع کئے، درزیوں نے خلعتوں اور لباس فاخرہ کی تیاری کے لئے فیشن کے نئے انداز اختیار کئے۔

سناروں نے زیورات کی تیاری میں اپنے فن اور ہنر کا اظہار کیا، معماروں نے نئی طرز کی عمارتوں کی تعمیر کے لئے نقشے تیار کئے، بوہنی فرنیچر بنانے کے کام میں اپنی کاریگری دکھانے لگے۔ لہذا اس مرحلہ پر ہنرمند اور فنی ماہرین کے کاموں کی ابتداء ہوئی کہ جس میں کاریگروں نے اپنی تخلیقی صلاحیتوں کا اظہار کیا۔ اس مرحلہ پر کچھ پیشے ایسے تھے کہ جو سماجی طور پر کم تر رہے، وہ قصائی، موچی یا مزدور کہ جن کا کام سامان اٹھانا، پالکیوں میں سوار یوں کو لے جانا، یا اسی قسم کے محنت کے کام تھے۔ ان کے کاموں کو معاشرے میں کم تر تسلیم کیا گیا، اور انہیں معاشرے میں عزت و احترام کا مستحق نہیں سمجھا گیا۔

زراعتی معاشرے میں اگرچہ سب سے زیادہ احترام کا مستحق کسان کو ہونا چاہئے، مگر اس کے کام کی بھی اسے وہ عزت نہیں ملی کہ جس کا وہ مستحق تھا۔ مویشیوں کو پالنے والے چرواہے بھی کام کی عزت سے باہر رہے۔

عہد سلطنت میں جب پیشہ ور کارگیروں کی معاشی حالت بہتر ہوئی تو اس سے اشرافیہ کو سب سے زیادہ دکھ تھا، وہ ان کی پیشہ ورانہ مہارت اور ان کی خوش حالی سے غم و غصہ کی حالت میں تھے۔ اس کا اندازہ اس عہد کے مورخ ضیاء الدین برنی کی تحریروں سے ہوتا ہے، جو اس کی کتب تاریخ فیروز شاہی اور فتاویٰ جہانداری میں ہیں۔ وہ اس کا سخت مخالف ہے کہ کم ذات اور کمیوں کو معاشرے میں عزت و احترام کا مرتبہ دیا جائے۔ اس کے مطابق اگر یہ لوگ چاہے ذہانت اور لیاقت میں کتنے ہی باصلاحیت کیوں نہ ہوں، انہیں ان کے کم تر درجہ پر رکھا جائے، اور کسی اعلیٰ عہدے پر فائز نہیں کیا جائے۔

بقول اس کے اگر کتوں اور سوء روں کے گلے میں سونے چاندی اور جواہرات کے طوق پہنا دیئے جائیں تو ان سے ان کی صورت اور ہیئت نہیں بدل جائے گی۔ اسی طرح کم ذات، کم اصل، اور کمین اپنی جگہ کم تر رہتا ہے۔ وہ دولت اور علم سے اپنے سماجی مرتبہ کو نہیں بڑھا سکتا ہے۔ کام سے حقارت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ کچھ علماء کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ لکھنا نہیں جانتے تھے، کیونکہ ان کے نزدیک لکھنے کا کام کاتبوں اور خطاطوں کا تھا۔ وہ املا کراتے تھے اور اپنی تحریر کی تصدیق کے لئے اپنی مہر ثبت کر دیتے تھے۔

جاگیردارانہ کلچر میں کام کرنا باعث تحقیر ہو گیا تھا۔ اس لئے مرزا غالب نے دلی کالج کی پروفیسر شپ کو اپنے لئے قابل احترام نہیں گردانا، اور پنشن یا وظیفہ کے لئے درخواستیں دیتے رہے اور حکمرانوں کی شان میں قصیدے لکھتے رہے۔ ان کے ذہن کی عکاسی اس شعر سے ہوتی ہے۔

نجیبوں کا عجب کچھ حال ہے اس دور میں یارو

جسے دیکھو یہی کہتا ہے ہم بیکار بیٹھے ہیں

جاگیردارانہ کلچر میں اس لئے کام کی اہمیت گھٹ گئی، بادشاہ اور امراء کی خدمت کے لئے لاتعداد ملازموں اور خدمت گاروں کی فوج ہوتی تھی کہ جو ان کے احکامات کے لئے تیار رہتے تھے، اور ان کی ادنیٰ سے ادنیٰ خدمت بجالاتے تھے۔ بزم آخر کے مصنف نے بہادر شاہ ظفر کے عہد میں ان کے مصاحبوں، درباریوں اور خدمت گاروں کی ایک طویل فہرست دی ہے جن میں باورچی، فراش، حقد رکھنے والے، پانی پلانے والے، خوشبو، لباس اور خلعت کے نگہبان، شاعر، داستان گو، اور محافظ، یہی حال امراء کا تھا کہ جن کی حویلیوں میں خدمت گاروں کی ایک فوج ہوا

کرتی تھی، جب یہ باہر جلوس کی شکل میں جاتے تھے تو ان کے ساتھ محافظوں کے علاوہ نوکروں کی فوج بھی ہوتی تھی، ایک مغل امیر تو یہ بھی گوارا نہیں کرتے تھے کہ جلوس کے وقت ان کی سواری سے کوئی پرندہ بھی گذرے، اس لئے غلیل رکھنے والوں کا ایک دستہ ہوتا تھا جو اڑتے پرندوں کو مار گراتا تھا۔ امراء کے محلات میں حرم کی نگہبانی کے لئے خواجہ سراؤں کے علاوہ کنیروں کی ایک بڑی تعداد ہوتی تھی۔ لہذا یہ سب ملازمین اور خدمت گزار وہ ہوتے تھے کہ جو پیداوار کے عمل میں حصہ نہیں لیتے تھے، بلکہ جو ٹیکسوں کے ذریعہ آمدنی ہوتی تھی، اس میں یہ شریک ہوتے تھے، اور اپنے غیر پیداواری عمل سے اس میں حصہ بٹاتے تھے۔ جب ہندوستان میں برطانوی حکومت قائم ہوئی تو انگریز افسروں نے بھی اس کلچر کو اختیار کر لیا۔ ایک فوجی کیپٹن کی خدمت کے لئے 15 سے 20 ملازمین ہوتے تھے، جن میں دھوبی، سائیس، مالی، باورچی، پتکھے کو جھلنے والا، ہرکارہ، چوکیدار اور صفائی کرنے والا۔ ہندوستان کے وائسرائے کے لاج میں تین ہزار کی تعداد میں ملازم ہوتے تھے، جو اس کے لاج کے لئے مخصوص تھے۔

لہذا اس صورت میں ہاتھ سے کام کرنا، یا محنت و مشقت کے کاموں سے وابستہ کرنا، معاشرے کے نچلے ذات کے لوگوں سے وابستہ ہو گیا تھا، امراء اور اشراف کے لئے کام کرنا باعث ذلت تھا، اسی سے کمی یا کمین کے الفاظ نکلے ہیں۔ جن سے اندازہ ہوتا ہے جاگیرداروں کا معاشرے میں کام کرنا کس قدر باعث تحقیر تھا۔

موجودہ معاشرہ چونکہ جاگیردارانہ کلچر کی گرفت میں ہے اس لئے یہاں کام کو عزت کی نظر سے نہیں دیکھا جاتا ہے۔ اس کلچر میں جاگیردار کے علاوہ وہ لوگ بھی ہیں جن کے پاس دولت ہے، اور جاگیردارانہ کلچر کو اپنا لیا ہے، کیونکہ بیروزگاری کی وجہ سے آبادی بہت ہے، ملازم سستے مل جاتے ہیں، اس لئے خود سے کام کرنا معیوب سمجھا جاتا ہے۔ زندگی میں اکثر ہم یہ منظر دیکھتے ہیں کہ صاحب آگے جا رہا ہے اور اس کا سامان اٹھائے ملازم اس کے پیچھے پیچھے جا رہا ہے۔ ریلوے اور ایئر پورٹ پر قلیوں کی بڑی تعداد منتظر رہتی ہے کہ وہ مسافروں کا سامان اٹھائیں۔ افسر حضرات کے بستے، ٹھیلے اور ان کا آفس کا سامان بھی قاصد اور نائب قاصدان کی گاڑی سے اتار کر آفس میں پہنچاتے ہیں، ایسا سامان لے کر آفس جانا ان کی شان کے خلاف ہوتا ہے۔ آج بھی جاگیرداروں کی حویلیوں کی ڈیوڑھیوں پر ان کے ملازمین جمع رہتے ہیں، کہ نہ جانے کب سائیس کو

ان کی ضرورت پڑ جائے۔

کام کے مفہوم میں اس وقت تبدیلی آئی، جب یورپ میں صنعتی انقلاب آیا، اس کی وجہ سے جاگیردارانہ کلچر کا خاتمہ ہوتا چلا گیا اور اس کی جگہ صنعتی کلچر نے لینا شروع کی۔ صنعتی کلچر میں فیکٹریوں کے نظام نے مزدوروں کے ساتھ ساتھ پیشہ ور لوگوں کے طبقات کو بھی پیدا کیا، جن میں اکاؤنٹنٹ، منیجر اور معاونین تھے۔ فیکٹری کا نظام ایک خاص سسٹم کے ذریعہ چلتا تھا، اس میں ماہرین بھی ہوتے تھے اور وہ مزدور بھی کہ جو کسی فن کے ماہر تھے، اس نے آگے چل کر وائٹ کالر اور بلیو کالر کے ذریعہ تفریق پیدا کی۔

مشینوں کے استعمال کی وجہ سے مزدوروں کے لئے یہ لازمی ٹھہرا کہ وہ اتنے تعلیم یافتہ ضرور ہوں کہ ان مشینوں پر کام کر سکیں، اس لئے ان کی تعلیم و تربیت کے لئے ادارے قائم ہوئے، اس کے ساتھ ہی ریاست نے اس کو بھی محسوس کیا کہ ایک صحت مند مزدور زیادہ توانائی کے ساتھ کام کر سکتا ہے، اس لئے صحت کے قوانین اور ماحول کی صفائی پر توجہ دی گئی۔

فیکٹریوں سے باہر دکانوں پر کہ جہاں مال فروخت ہوتا تھا اس کی بھی نئے سرے سے ڈیزائننگ کی گئی، سیلز مین کے ساتھ سیلز گرلز آئیں، گاہکوں کے ساتھ پیش آنے کے رویے مقرر ہوئے اور اس طرح زندگی کے ہر شعبہ میں وقت کی قدر اہمیت اور کام کی ضرورت کو معاشرے میں ایک اہم مقام ملا، اور اس کے بارے میں کہا جانے لگا کہ کام عبادت ہے۔ صنعتی معاشرے میں اب خاندانی مرتبہ یا قبیلہ کے اعزاز کی بات نہیں رہی، بلکہ عزت و احترام کا پیمانہ فرد کا کام ہو گیا، اب سفارش کے بجائے میرٹ کی بنیاد پر اس کی ترقی ہونے لگی، اور اس کا معاشرے میں باعزت و قابل احترام مقام اسے ملنا چلا گیا۔

پاکستانی معاشرے میں چونکہ اب تک جاگیردارانہ کلچر ہے، اس لئے یہاں کام کے بجائے، اب بھی فرد کو اس کے خاندان اور سماجی رشتوں کی بنیاد پر دیکھا اور پرکھا جاتا ہے۔ اس ماحول میں کام کرنے والے ان کے مزارعے اور خادم ہو جاتے ہیں، اس لئے جب تک یہ کلچرل رویہ نہیں بدلیں گے، ہمارے معاشرے میں کام کو عبادت کا درجہ نہیں ملے گا، اور کام کرنے والے کی عزت و احترام نہیں ہوگا۔



## تاریخ اور عوام



## سماجی تبدیلی اور عوامی تحریکیں

### کچھ نئے رجحانات

ڈاکٹر ریاض احمد شیخ

انسانی سماج میں سماجی تحریکوں کی ایک طویل تاریخ ہے۔ جب انسان نے خانہ بدوشی کی زندگی ترک کر کے مستقل رہائش کا طریقہ اپنایا تو دھیرے دھیرے اس کے سماجی رہن سہن اور سماجی رشتوں میں بھی تبدیلی کا عمل شروع ہوا۔ کہیں معاشرہ قبائلی بنیادوں پر تقسیم ہوا تو کہیں نسل اور رنگ کو اہمیت حاصل ہوئی۔ کہیں مذہب نے تقسیم کی ان لکیروں کو مزید گہرا کیا۔ اسی طرح جاگیردارانہ نظام کے قائم ہو جانے کے بعد معاشرہ سماجی طور پر طبقات میں تقسیم ہوا اور یہ تقسیم سرمایہ دارانہ نظام میں مزید مستحکم ہوئی۔

انسانی معاشرے کے آگے بڑھنے اور مختلف وجوہات کی بنیاد پر تقسیم ہونے کے عمل نے انسانی معاشرے میں استحصال کے عمل کو آگے بڑھایا۔ معاشرہ مختلف طبقات میں تقسیم ہوا اور بالادست طبقات نے مختلف بہانوں اور حیلوں کے ذریعے معاشرے کے اکثریتی طبقے کو اپنے زیر تسلط رکھنے کے لیے مختلف ہتھکنڈے استعمال کرنا شروع کر دیے۔ کہیں مذہب کو ڈھال بنا کر اپنے خیالات کو الہامی خیالات کا رنگ دے کر سادہ لوح لوگوں کا استحصال جاری رکھا تو کہیں اس کو بنیاد بنا کر استحصالی سماجی تقسیم کو دوام بخشا گیا۔

تاریخ بتاتی ہے کہ جہاں ایک طرف انسانی معاشرے میں استحصالی عمل کو دوام بخشنے کے لیے استحصالی اگروہوں نے اپنی بھرپور کوششیں کیں اس طرح اس کے متاثرین نے اپنے تئیں اس کو لکارنے اور اس کے خاتمے کے لیے اپنی کاوشیں بھی جاری رکھیں۔

معاشرے کے اس تضادی پہلو نے سماجی تحریکوں (Social Movements) کو متعارف کرایا۔ پروفیسر ماریو دانی کے مطابق ”سماجی تحریکوں کو چند انفرادی اشخاص گروہوں یا تنظیموں کے ایک غیر روایتی (informal) رابطے (Network) کا نام دیا جاسکتا ہے جو کہ کسی سیاسی و سماجی یا ثقافتی تضاد میں مشترکہ بنیادوں یا مشترکہ شناخت کی بنیاد پر مصروف عمل ہوں (Mario Aiani-2000)

ہندو معاشرے میں ذات پات کے فرق کے باعث ہونے والے استحصال کے خلاف گوتم بدھ نے نئی فکر کو جنم دیا اور سماجی تحریک چلائی جس نے آگے چل کر خود ایک مذہبی شناخت بنالی اور بدھ ازم کی صورت اپناتے ہوئے اپنی علیحدہ شناخت بنالی اور کئی صدیوں بعد اس مذہب میں گرونانک نے ایک اور تحریک اٹھائی اور معاشرے میں مذہبی بنیادوں پر سماجی تقسیم کی مخالفت کی اور ان کی تحریک نے آگے چل کر سکھ مذہب کی صورت اختیار کر لی۔ اسی طرح یہودیوں کے استحصالی نظام کے خلاف سماجی تحریک نے بعد ازاں عیسائیت کا روپ دھار لیا اور مسیحیت استحصالی نظام سے چھٹکارے کا عزم لے کر سامنے آئی اور لوگوں نے حضرت عیسیٰ کی تعلیمات پر اس لیے عمل پیرا ہونا شروع کیا کہ وہ انہیں اس استحصالی نظام سے نجات دلانے کا باعث بنے گا لیکن چند صدیوں کے مسافت کے بعد اسی مسیحیت کے بعد جب کلیسا نے خود استحصالی رنگ اپنا لیا اور مذہب کے نام پر استحصالی عمل کو مستحکم کرنا شروع کیا اور چرچ سماجی برائیوں کی آماجگاہ بن گیا تو پھر اسی مسیحیت کے اندر ایک بڑی سماجی تحریک نے جنم لیا جو کہ مارٹن لوتھر اور بعد ازاں (Calvin) کی تحریکوں کے نتیجے میں سامنے آئیں۔ لوتھر کی یہ تحریک بالآخر کیتھولک کلیسا کو دو بڑے فرقوں میں تقسیم کرنے کا باعث بنی۔ اس طرح مسلمان معاشرے میں بھی سماجی تحریکوں کی ایک بڑی طویل تحریک ہے۔ امام غنبل، ابن وہاب، مجدد الف ثانی، اکبر، شاہ ولی اللہ کی مذہبی تحریکوں سے لے کر سماجی تحریکوں کی بھی ایک طویل تاریخ ہے۔ جس میں سرسید احمد خان، تیتو میر، فرانسیسی تحریک، تبلیغی جماعت جیسی تحریکیں کوئی بھولی ہوئی تاریخ نہیں ہیں۔

سماجی تحریکوں کا مطالعہ:

پروفیسر گڈون اور جیمپس جیسا پار یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ سماجی تحریکوں کا کیوں مطالعہ کیا

جائے۔ ان کے مطالعے سے معاشرے کو کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے؟ ان کا خیال ہے، سماجی تحریکوں کا درج ذیل وجوہات کی بنیاد پر مطالعہ نہایت ضروری ہے:

- ۱۔ یہ ہمیں اس عمل کو سمجھنے میں مدد دیتی ہیں جن کے ذریعے ہم اس بات کا فہم حاصل کر سکتے ہیں کہ آخر کیوں لوگ احتجاج کرتے ہیں اور وہ اس کے ذریعے کیا مقاصد حاصل کرنا چاہتے ہیں۔
- ۲۔ یہ ہمیں سیاست سمجھنے کا موقع فراہم کرتی ہیں اور عوام کے لیے بنائی جانے والی پالیسیوں کے متعلق آگاہی فراہم کرتی ہیں۔

- ۳۔ یہ معاشرے میں تبدیلی اور تضاد کے مرکزی ماخذ پر روشنی ڈالتی ہیں۔
- ۴۔ یہ انسانی رویوں اور اعتقادات کے متعلق انسانی عمل یا سماجی نظریات کو سمجھنے میں ہماری معاون ثابت ہوتی ہیں۔

- ۵۔ یہ ہمیں معاشرے میں آنے والی ٹیکنالوجی کی تبدیلی اور اس کے مثبت اور منفی اثرات کے متعلق بھی معلومات فراہم کرنے کا باعث بنتی ہیں۔
- ۶۔ یہ معاشرتی اقدار میں تبدیلی کو وسعت دینے (promote) اور معاشرے میں نئے سوچ (vision) کو آگے بڑھانے کا باعث بنتی ہیں۔

- ۷۔ اسی طرح ہمیں ان تحریکوں کے متعلق بھی آگاہی حاصل ہوتی ہے جو کہ معاشرتی تبدیلی کے عمل کو روکنے کا باعث بنتی ہیں کیونکہ ان کا خیال ہوتا ہے کہ معاشرے میں آنے والی تبدیلی معاشرے میں افراطی کا باعث بنے گی اور معاشرے کے افراد کے لیے خطرناک ہو سکتی ہے۔
- ۸۔ یہ تحریکیں معاشرے کی اخلاقی بنیادوں (moral basis) کو سمجھنے اور ان کی بنیادوں پر اٹھائے جانے والی اقدامات کو بھی سمجھنے میں معاون ثابت ہوتی ہیں۔

(Goodwin and Jasper 2003)

پروفیسر میٹر نے سماجی تحریکوں کی چند نمایاں درج ذیل خصوصیات (Characteristics) بیان کی ہیں:

- ۱۔ سماجی تحریکیں عوامی پالیسی (Public Policy) میں تبدیلی کے مطالبات کرتی ہیں لیکن وہ ایسے بھی مطالبات کرتی ہیں جو کہ معاشرتی ثقافت اور اقدار پر بھی اثر انداز ہوتی ہیں۔
- ۲۔ سماجی تحریکیں سماجی ڈھانچے اور سیاسی نظام کے متعلق نئے خیالات کو اظہار کا موقع بھی

فراہم کرتی ہیں۔

۳۔ کسی بھی سماجی تحریک کے ابتدائی اور اختتامی نقطوں کی نشاندہی انتہائی مشکل عمل ہے۔  
۴۔ کسی بھی سماجی تحریک کے لیے مخلص (committed) انفرادی افراد اور مستحکم تنظیم کا ہونا ضروری ہے۔ کسی بھی تحریک میں شریک مختلف لوگ اور گروہ ہدائف (goals) رکھتے ہیں لیکن اس کے باوجود اس کے متعلق کچھ اختلافی پہلو بھی دیکھنے کو ملتے ہیں۔ اندرونی تضادات کسی بھی تحریک میں سامنے آ سکتے ہیں۔

۵۔ سماجی تحریکیں اکثر و بیشتر اپنی نئی ثقافت بنانے کی کوشش کرتی ہیں لیکن یہ عمل سیاست اور ثقافت کے مرکزی دھاروں (mainstream) سے مکمل طور پر انحرافی نہیں ہوتی ہیں۔ اس لیے سماجی تحریکوں اور معاشرے کے وسیع تر گروہوں کے درمیان ایک باہمی تعلق ہوتا ہے۔ جس کے ذریعے یہ دونوں ایک دوسرے کو مدد فراہم کرتے ہیں اور نئے خیالات بھی دیتے ہیں۔

(Meyer and Kretschmer - 2007)

سماجی تحریکوں کے متعلق نظریات مباحث (Theoretical Frame works)  
سیاسی عمرانیات (Political Sociology) سماجی تحریکوں کا مختلف نظریات کے تحت مطالعہ کرتی ہیں۔ لیکن ان میں سب سے زیادہ مشترکہ نقطہ قوت (power) اور سماجی تحریکوں کا باہمی تعلق ہے۔ سماجی تحریکوں کے متعلق درج ذیل نظریات کا قابل ذکر ہیں:

۱۔ اکثریت اور کلاسیکل برتاوی نمونہ

(Pluralism and the Classical Collective Behaviour Model)

۲۔ اشترافیہ اور وسائل کا حرکیاتی نظریہ

(Elite Theory and Resource Mobilization)

۳۔ طبقاتی یا سیاسی طریقہ

(Class Framework or Political Process Model)

۴۔ عقلی انتخاب (Rationale Choice)

۵۔ ما بعد جدیدیت کا نظریہ (Post Modern)

## ۱۔ اکثریت اور کلاسیکل برتاوی نمونہ

پروفیسر میکڈم کے مطابق جب معاشرے میں دباؤ، تناؤ اور سماجی نظام تنزیتر کا شکار ہونے لگے تو معاشرے کے بیشتر افراد مل کر نئی تحریک کو جنم دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اس نظریے کے تحت کام کرنے والے لوگ جمہوری نظام کے اندر رہتے ہوئے تحریک چلاتے ہیں۔ وہ خود بھی ووٹ کا استعمال کرتے ہیں اور لوگوں کو بھی اس بات پر قائل کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ کن کو ووٹ دیں۔ (Mc Adam - 1982)

## ۲۔ اشرافیائی ماڈل:

رابرٹ الفرڈ کا خیال ہے کہ معاشرے کے مراعات یافتہ طبقات کو سماجی تحریکوں سے سب سے زیادہ خطرات لاحق ہوتے ہیں۔ غیر روایتی یا غیر ادارتی (non institutionalized) سماجی تحریکیں اشرافیہ اور اشرافیہ کے زیر تسلط کام کرنے والے اداروں کے فوری خاتمے کا مطالبہ کرتے ہیں۔ اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ تحریک چلانے والے اکثر افراد کیونکہ نچلے یا درمیانی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لیے ان کے پاس وسائل کی بڑی شدت سے کمی ہوتی ہے اور انہیں اپنی تحریک کو کامیاب بنانے کے لیے بڑی طویل منصوبہ بندی کرنا پڑتی ہے اور خصوصاً معاشی ضروریات کے لیے بندوبست کے لیے سوچنا پڑتا ہے جب کہ دوسری طرف اشرافیہ کا معاشی نظام پر بڑا بھرپور کنٹرول ہوتا ہے اور ایسی تحریکوں کو ناکام بنانے کے لیے بھرپور وسائل کا انتظام آسانی کر سکتے ہیں (Alford & Friedland 1985)

## ۳۔ طبقاتی یا سیاسی طریقہ:

طبقاتی بنیادوں پر چلائی جانے والی سماجی تحریکوں کی اساس مارکسی نظریہ پر مشتمل ہے۔ سرمایہ داری کے عمل نے معاشرے میں استحصال کے عمل کو بڑی تیزی سے آگے بڑھایا اور محنت کشوں کو ان کی محنت کا پورا معاوضہ وصول نہ ہونے کے عمل نے طبقاتی بنیادوں پر سماجی تحریکوں کو بڑھا دیا۔ محنت کش اپنے مقصد کے حصول کے لیے احتجاج، ہڑتال، بھوک ہڑتال جیسے طریقوں کو

اختیار کر کے اپنی تحریک کو آگے بڑھاتے ہیں۔

## ۴۔ عقلی انتخاب

پروفیسر دیلا پو کا خیال ہے کہ سماجی تحریکوں کے پس پشت لوگوں اور گروہوں کے مفادات کو بڑا اہم دخل ہوتا ہے۔ اکثر لوگ ان تحریکوں میں اس لیے شریک ہو جاتے ہیں کیونکہ انہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نتیجے میں انہیں کئی قسم کی مالی اور معاشی مفادات کا حصول یقینی ہو جائے گا۔

(Della Porta 2006)

## ۵۔ مابعد جدیدیت:

پروفیسر بیسٹ کا خیال ہے کہ مابعد جدیدیت انسانی سماج کے اندر انفرادی آزادیوں کا ایک بالکل نیا تصور سامنے لائی ہے۔ جاگیر دارانہ اور کسی حد تک صنعتی معاشروں میں انسان کی نجی اور عوامی زندگی دو مختلف چیزیں تھیں۔ اور ان کو کسی صورت اکٹھا نہیں کیا جاتا تھا۔ لیکن اکیسویں صدی کے آغاز اور بیسویں صدی کے اختتام پر بعد از صنعتی دور اور مابعد جدیدیت نے اس فرق کو مٹا کر رکھ دیا ہے اور اب نجی اور عوامی زندگی کے درمیان حائل پردے بڑے مبہم ہو کر رہ گئے ہیں۔ اب خود لوگوں کو اپنی نجی زندگی کو سرعام زیر بحث لانے میں کوئی عار محسوس نہیں ہوتی ہے۔ مابعد جدیدیت کے تصور نے نئی سماجی تحریکوں کو جنم دیا ہے۔ اب انفرادی انسان کی شناخت، اس کی آزادی اور اس کی جنسی ترجیحات کو بیان کرنے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرتے۔

## نئی اور پرانی سماجی تحریکیں:

۱۹۶۰ء کی دہائی میں یورپ اور امریکہ میں نئی اور پرانی سماجی تحریکوں پر بحث کا آغاز ہوا۔ کچھ اسکالرز کا خیال تھا کہ سماجی تحریکوں کی بنیادیں اقتصادی یا طبقاتی مفادات سے ہٹ کر اب دیگر موضوعات پر اٹھنے لگی ہیں مثلاً شناخت کے معاملات، معیار زندگی یا جمہوری حقوق کے لیے

جدوجہد (Nash-2000)

بوچر کے خیال میں نئی سماجی تحریکوں کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ پہلی قسم کی تحریکوں کو

جدید مارکسی سیاسی تحریکیں (Neo-Marxist Political) کہا جاسکتا ہے۔ ان تحریکوں کا سرمایہ دارانہ نظام کے ترقی یافتہ صورت سے براہ راست تعلق ہے۔ یہ قسم وسیع (macro) سوچ رکھتی ہے۔ ریاست کے ڈھانچے کو نشانہ بناتی ہے اور بڑی دلچسپ بات یہ ہے کہ ان مارکسی سیاسی تحریکوں کو درمیانے طبقے خصوصاً بڑی کمپنیوں میں کام کرنے والے ملازمین (White Collar) کی بھرپور حمایت حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ سرمایہ دارانہ نظام کے سخت مسابقتی عمل کے دوران یہ بڑے بڑے حالات میں ملازمتیں کرنے پر مجبور ہیں لیکن اس دوران یہ کمپنیوں کے منافع اور اس پر کمپنیوں کے ڈائریکٹرز اور ایگزیکٹو کے مکمل کنٹرول کے باعث اپنے آپ کو اس پورے عمل سے مکمل طور پر باہر پاتے ہیں۔ ان کے لیے مزید مایوسی کا باعث ریاست کا وہ کردار ہے جو کہ ان بڑی کمپنیوں کے استحصالی کردار کے خلاف ادا کرنے کو تیار نہیں ہوتی۔ حکومتیں اس بات کی خواہش رکھتی ہیں کہ یہ بڑی کمپنیاں کسی بھی صورت کام کرتی رہیں اور لوگوں کو ملازمتیں فراہم کرتی رہیں تاکہ بے روزگاری کی صورت میں پیدا ہونے والی بے چینی کو روکا جاسکے۔ جبکہ ان کمپنیوں کی وجہ سے ریاست کو ٹیکس کی مد میں کچھ نہ کچھ آمدنی حاصل ہوتی رہے۔ (Buechler-2002) جبکہ بوچلر کے خیال میں اس کی دوسری قسم مابعد مارکسی تحریکیں ہیں جو کہ ثقافتی اور روزمرہ کی زندگی اور ریاست کے بجائے سول سوسائٹی پر مرکوز ہیں۔ یہ مابعد مارکسی تحریک جنس کی بنیاد پر برابری کے حقوق ہم جنس پرستی اور تیسری جنس کے لیے بھی یکساں حقوق کی جدوجہد پر زور دے رہے ہیں۔

### سماجی تحریکوں کا دورانیہ (Life Cycle)

سماجی علوم اور خصوصاً سماجی تحریکوں پر نظر رکھنے والے ماہرین سماجی تحریکوں کے دورانیے کے متعلق کئی سوالات اٹھاتے ہیں۔ وہ کون سے عوامل ہیں جو کہ سماجی تحریکوں کو ابھرنے میں مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ ان میں سے وہ کون سے عناصر ہیں جو کسی بھی سماجی تحریک کے ابھرنے کے بعد اس میں مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ یا رکاوٹ پیدا کرنے کا باعث بنتے ہیں؟ تحریک کی کامیابی میں کون سے عوامل زیادہ پر اثر ہوتے ہیں؟ کسی بھی تحریک کی کامیابی یا ناکامی کی صورت میں بعد ازاں کیا ہوتا ہے؟ ان عام سوالات کے جوابات سادہ نہیں ہیں بلکہ بڑے ہی گمبھیر ہیں۔ اس لیے سب سے پہلے تو یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ کسی بھی سماجی تحریک کے نقطہ آغاز اور اختتام کو یقینی

طور پر بتایا نہیں جاسکتا۔

اس بات کی ایک مثال امریکہ میں سیاہ فام امریکیوں کی طرف سے ۱۹۶۰ء کی دہائی میں شروع ہونے والی یکساں شہری حقوق کی تحریک (Civil Rights Movements) ہے۔ اس تحریک کے لیے ایک نقطہ نظر تو یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا باقاعدہ آغاز ۱۹۵۵ء میں ڈاکٹر مارٹن لوتھر کنگ کی مانٹ گری بس بائیکاٹ سے ہوا لیکن سوال یہ اٹھتا ہے کہ کیا ایک انفرادی واقعہ سے اتنی بڑی تحریک اٹھ کھڑی ہو سکتی تھی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ سیاہ فام امریکیوں کی تحریک کا آغاز ۱۹۵۵ء میں نہیں ہوا بلکہ اس کی ایک طویل تاریخ ہے لیکن اس ساری جدوجہد میں کہیں وہ مرحلہ آتا ہے جب مایوسی اپنے نقطہ عروج پر پہنچ جاتی ہے اور لوگوں میں سماجی شعور بھی آچکا ہوتا ہے تو ایسے حالات میں سماجی تحریکوں کی کامیابی کے مواقع زیادہ ہو جاتے ہیں۔ اس طرح یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ سیاہ فام تحریک کی طویل تاریخ میں ۱۹۵۵ء میں بس میں سیاہ فام امریکی عورت کے اپنی نشست خالی نہ کرنے کے عمل اور پھر اس کے نتیجے میں اسے سزا دیئے جانے کے واقعے نے سیاہ فام امریکیوں میں غصے اور مایوسی کو عروج پر پہنچا دیا اور ڈاکٹر لوتھر نے اس کا فائدہ لیتے ہوئے اپنی تحریک کو آگے بڑھایا۔ اسی طرح یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اس تحریک کا اختتام کب ہوا؟ کیا ۴ اپریل ۱۹۶۷ء میں لوتھر کو قتل کیا گیا یا پھر ۱۹۷۰ء کے اواخر یا ۱۹۷۰ء کے اوائل میں جب سیاہ فام امریکیوں کے خلاف بیشتر امتیازی قوانین کا خاتمہ ہوا یا پھر ۲۰۰۴ء میں جب بارک اوباما امریکی صدر منتخب ہوئے یا پھر یہ تحریک اب بھی جاری ہے؟ ان سوالات کا واضح جواب بڑا ہی مشکل مرحلہ ہے۔

اسی طرح ہندوستان میں نچلی ذات کے ہندوؤں کی طرف سے شروع ہونے والی تحریک کی بھی بڑی طویل تاریخ ہے۔ گاندھی نے انہیں اچھوت سے ہٹا کر ہریجن کا نام دیا بعد ازاں ڈاکٹر امبیڈکر نے ان کے حقوق کے لیے سیاسی جدوجہد شروع کی۔ کئی دہائیوں کے بعد وی پی سنگھ نے ملازمتوں اور تعلیمی اداروں میں جب ان نچلی ذات کے افراد کے لیے کوٹہ مخصوص کرنے کی بات کی تو اونچی ذات کے افراد کی طرف سے سخت احتجاج دیکھنے کو ملا۔ اس لیے یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ نچلی ذات کے افراد کی تحریک اب تک جاری ہے۔

## احتجاج کے طریقہ کار:

سماجی تحریکوں کے اٹھنے کے بعد اس کے اراکین اپنے مطالبات پیش کرنے کے لیے روایتی اور غیر روایتی طریقے استعمال کرتے ہیں۔ ابتدائی طور پر پُر امن احتجاجی راستے اپنائے جاتے ہیں لیکن اگر ان کے مطالبات پر غور نہ ہو تو پھر تشدد کو بھی کام میں لایا جاتا ہے۔ پروفیسر میکڈم کا خیال ہے کہ نئے احتجاجی طریقے اپنا کر سماجی تحریکیں اپنی کامیابی کے امکانات کو بڑھا سکتی ہیں۔ (Mc Adam 1983) لوگ احتجاج کرتے ہوئے بائیکاٹ پر چلے جاتے ہیں۔ دھرنے، احتجاجی ریلیاں، بھوک ہڑتال، اشاعتی موجود کا شائع کرنا وغیرہ بھی احتجاجی طریقہ کار ہیں جو کہ سماجی تحریکیں اپنے مقاصد کے حصول کے لیے زیر استعمال لاتی ہیں۔

۱۸۹۰ء سے ۱۹۲۰ء کے دوران خواتین کی مختلف تنظیموں نے خواتین کے خلاف امتیازی قوانین کے خلاف تحریک کا آغاز اسکولوں اور تعلیمی اداروں سے کیا۔ ان کی تحریک کا مطالبہ انتخابی عمل میں خواتین کو بھی شریک کرنے کا تھا۔ اس مقصد کے لیے خواتین نے بڑے پُر امن طریقے سے اپنے مطالبات کی آگاہی کے لیے مختلف طریقوں کا استعمال کیا جس میں اراکین پارلیمنٹ تک یادداشتیں پہنچانا، عوامی رائے عامہ کو ہموار کرنے کے لیے مہم چلانا، حامیوں کی خدمات سے استفادہ کرنا وغیرہ شامل ہیں۔ (Clemens 1993)

## تحریکوں کے خلاف رد عمل:

چونکہ یہ تحریکیں موجودہ نظام کے خلاف آواز بلند کرتی ہیں۔ اس لیے حکمران طبقے، ریاست اور بالادست قوتیں ایسی تحریکوں سے خائف رہتی ہیں۔ ان کی خواہش ہوتی ہے کہ ایسی تحریکوں کو پنپنے سے پہلے ہی روک دیا جائے۔ اس مقصد کے لیے مختلف ہتھکنڈے استعمال کیے جاتے ہیں۔ مثلاً دباؤ (repression) سب سے عام طریقہ ہے۔ دباؤ تین مختلف طریقوں سے استعمال کیا جاتا ہے۔

۱۔ منفی پابندیاں عائد کرنا (Negative sanctions traditions) جس میں سینئر شپ کا عائد کرنا، سیاسی اور سول حقوق پر قدغن لگانا، سماجی تحریک کے خلاف منفی پروپیگنڈہ کے

ہتھکنڈوں کا استعمال۔ مارشل لاء کا نفاذ کرنا اور بڑی تعداد میں حقوق کے لیے بات کرنے والوں کو پابند سلاسل کرنا وغیرہ شامل ہیں جبکہ دوسری قسم میں انسانی حقوق کی پامالی جس میں قتل، اذیت دینا، غائب کر دینا وغیرہ شامل ہیں جبکہ تیسری قسم کے اقدامات میں ریاستی دہشت گردی شامل ہے۔ اس میں ریاست اپنی قوت کا بے دریغ استعمال کرتے ہوئے مزاحمت کو بھرپور طاقت کے زور پر ختم کرتی ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر بار دباؤ اور تشدد کے ذریعے عوامی اور سماجی تحریکوں کو دبایا جاسکے۔ بعض اوقات طاقت کے بے جا استعمال اور زائد استعمال شدید رد عمل کا باعث بھی بن جاتا ہے۔ اور پُر امن سماجی تحریکیں اس کے نتیجے میں پر تشدد راستے اپنانا شروع کر دیتی ہیں (Davenport 2000)

### نظام مخالف تحریکیں:

سماجی تحریکیں اپنے انداز میں موجودہ استحصالی نظام کو چیلنج کرتی ہیں اور یہ نظام مخالف ہوتی ہیں۔ مارکسی ماہر اقتصادیات امونیل ویلسٹرین نے ایسے ہی نظام مخالف تحریکوں کے لیے Anti Systematic Movements کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس وسیع اصطلاح کا استعمال کرتے ہوئے دو قسم کی تحریکوں: (۱) سماجی تحریکوں اور (۲) قومی تحریکوں (national) کو یکجا کر سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں اقسام کی تحریکیں سرمایہ دارانہ نظام کی ترقی اور اس نظام کے منفی (evils) اثرات کے نتیجے میں سامنے آئیں۔ یہ تحریکیں استحصالی نظام کے خلاف ابھرتی ہیں اور اسے بدل کر رکھ دینا چاہتی ہیں۔

امونیل خصوصاً دو نظام مخالف تحریکوں کا حوالہ دیتا ہے۔ اس کے مطابق ان دو تحریکوں نے سماج اور سیاسی نظام کو بنیادی طور پر تبدیل کر کے رکھ دیا۔ اول تحریک ۱۸۴۸ء کے احتجاجی واقعات تھے جو کہ ابتدائی طور پر تو فرانس کے شہری محنت کشوں نے شروع کیے لیکن بہت جلد یہ دوسرے دس ممالک تک پہنچ گئے۔ جبکہ دوسری تحریک ۱۹۶۸ء میں طلبہ کی بین الاقوامی تحریک تھی۔ ابتدائی طور پر احتجاج امریکی طلباء نے امریکی کیویت نام پالیسی سے اختلاف کرتے ہوئے تحریک شروع کی طلباء کی اس تحریک میں دو امریکی ریاستوں (Jackson & Kent) میں نیشنل گارڈ نے گولی چلا دی اور ہلاکتیں ہوئیں۔ اسی طرح کے واقعات شکاگو میں بھی رونما ہوئے جہاں پولیس نے مظاہرین پر

تشدد کیا اور گرفتاریاں عمل میں آئیں (Wallerstein 2004, Robbins 2008) اس کے اثرات پاکستان تک بھی پہنچے اور ایوب خان جو کہ اپنے دس سالہ کامیابی کا جشن منانا چاہ رہا تھا طلبہ نے ایوب خان کے مارشل لا کے خاتمے اور جمہوری نظام کی بحالی کے لیے زبردست جدوجہد کی جس کے نتیجے میں بالآخر اسے اقتدار سے الگ ہونا پڑا (Shaikh, 2010) امونیل کا خیال ہے کہ 9/11 کے دہشت گردی کے واقعات کو بھی ہمیں عالمی تناظر میں بدلتے سیاسی نظام اور اس کے نتیجے میں ہونے والی ٹوٹ پھوٹ اور سیاسی بحران (Political Chaos) کی روشنی میں دیکھنا ہوگا۔ اس سارے مباحثے میں ایک طرف امریکہ کا دایاں بازو ہے جس نے ہمیشہ امریکی فوجی مہم جوئی کو بھرپور مدد فراہم کی ہے اور اس فوجی طاقت کا سہارا لیتے ہوئے کئی تحریکوں جن میں نسل پرستی، انفرادی شناخت اور طبقاتی سوال پر دباؤ ڈال کر انہیں پس پشت ڈال دیا۔

سماجی تحریکیں۔ کچھ نئے رجحانات:

پروفیسر اسٹیون کا خیال ہے کہ وقت اور حالات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ سماجی تحریکوں کے مقاصد، حدائف، کام کا طریقہ کار، اور تنظیم میں واضح فرق آتا چلا جاتا ہے۔ نئے ابھرتے ہوئے مسائل کا سامنا کرنے کے لیے لوگ نئی تحریکیں چلاتے ہیں اور اس کے لیے جدید طریقہ کار بھی اپناتے ہیں۔

حالیہ چند برسوں اور دہائیوں میں بین الاقوامی حالات میں تبدیلی کے باعث ان سماجی تحریکوں میں بڑی نمایاں تبدیلیاں آنا شروع ہو گئیں ہیں۔ جس کی چند مثالیں یہاں زیر بحث لائی جائیں گی۔

۱۔ عالمگیریت اور عالمگیریت کے خلاف چلائی جانے والی تحریکیں:

دوسری جنگ عظیم کی تباہی کے بعد کئی ممالک اور خصوصاً یورپ نے کوشش کی کہ وہ جنگ کی تباہ کاریوں سے بچنے کے لیے تعاون کے عمل کو آگے بڑھائیں۔ اس کے لیے GATT کا معاہدہ ہوا اور بعد ازاں اس کے بعد WTO کا تصور سامنے آیا۔ اور ترقی کے عمل نے دنیا کے بیشتر ممالک کو ایک دوسرے کے قریب آنے کا موقع فراہم کیا اور یہ کہا گیا کہ دنیا اب ایک عالمگیر

دیہات بن گیا ہے۔ (World has become a global village) جہاں اس عالمگیریت نے کئی فائدے پہنچائے وہیں اس عالمگیریت کا استحصال پہلو بھی تھا۔ کئی گروہوں نے سوچے بنا عالمگیریت کے اس نئے تصور کی بڑی شدت سے مخالفت شروع کر دی اور اس کے خلاف بڑی زبردست مہم چلائی گئیں۔

پروفیسر رولنڈ عالمگیریت کے متعلق بڑی خوبصورت بات لکھتے ہیں ”عالمگیریت اکیسویں صدی کے لیے بالکل اسی طرح ہے جس طرح کہ انیسویں صدی میں شہری علاقوں میں نقل مکانی (urbanization) اور بیسویں صدی میں صنعت کاری (industrialization) کا عمل تھا۔ ان کی اس بات کا یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اب عالمگیریت سے کسی صورت میں چھٹکارا نہیں ہے لیکن اب عالمگیریت کے مختلف پہلوؤں کو علیحدہ علیحدہ کر کے دیکھنا ہوگا۔ جو کہ عالمگیریت کے خلاف تحریکیں چلا رہے ہیں انہیں اب عالمگیریت کے استحصال پہلو پر اپنی توجہ مرکوز کر کے اس کے خلاف بات کرنا ہوگی نہ کہ عالمگیریت کو کلی طور پر مسترد کرنا ہوگا (Roberston 2007)۔

اس نظریے کو مزید آگے بڑھاوا ایران نژاد آسٹریلیائی پروفیسر ایس اے حمید حسینی نے دیا۔ وہ نامور ایرانی دانشور ڈاکٹر علی شریعتی کے شاگردوں میں سے ہیں اور ان کی سوچ سے بھی بڑے متاثر نظر آتے ہیں۔ پروفیسر حسینی نے ۲۰۱۰ء میں اپنی تصنیف After Globalization کے ذریعے عالمگیریت کے استحصال پہلوؤں کو روشناس کرایا۔ انہوں نے دو بڑے بنیادی نوعیت کے سوال اٹھائے۔ کسی کی عالمگیریت (whose globalization) اور کس کے لیے عالمگیریت (Globalization for whom?) پروفیسر حسینی نے بھی اپنی تحقیق میں یہی بات کہی کہ ہمیں عالمگیریت کو کلی طور پر رد کرنے کے بجائے اس کے استحصال پہلو کی نشاندہی کرنی چاہیے اور اس کے حل کے لیے سماجی تحریکیں چلانی چاہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ہمیں عالمگیریت کے استحصال پہلو کے خلاف منصفانہ عالمگیر نظام کی تحریک (Global Justice Movement) چلانے کی ضرورت ہے۔ اس تحریک کے ذریعے محنت کشوں کے حقوق کو یقینی بنانا چاہیے۔ غیر اور کم ترقی یافتہ ممالک کے قدرتی وسائل کے استحصال کے خلاف آواز اٹھانی چاہیے۔ بڑے سرمایہ دار ممالک کی طرف سے پسماندہ ممالک کے اقتصادی مفادات کے تحفظ کو یقینی بنانے کی یقین دہانی ہونی چاہیے۔ اسی طرح انہوں نے دوسرا تصور دیا کہ ہمیں عالمگیریت کے باعث دولت کے ترقی یافتہ

ممالک میں مرکوز ہونے کے خلاف غیر مساوی نظام کے خلاف (Social Nexuse for in) sight کو فروغ دینا چاہیے۔ اسی طرح 2002 میں ان کی ایک اور تصنیف

Movements for Alternative Globalization Accomodative

Consiousness نے اس بات پر زور دیا کہ ہمیں عالمگیریت کے موضوع پر کھل کر بحث و مباحثہ کرنا چاہیے اور پھر اس کے نتیجے میں سامنے آنے والے پہلوؤں کی بنیاد پر اس بات کا فیصلہ کرنا چاہیے کہ عالمگیریت کے کس پہلو کی تائید کی جائے اور کسی پہلو کو مسترد کرتے ہوئے نئی سماجی تحریک چلائی جائے۔

## ۲۔ نسلی بنیادوں پر چلنے والی تحریکیں:

استعماریت کے نوآبادیاتی دور کے خلاف تحریکوں کے کئی مقاصد تھے۔ اس کا ایک مقصد جہاں ایک طرف قابض نوآبادیاتی نظام کا خاتمہ تھا تو دوسری طرف نوآزاد ریاستوں میں استحصال سے پاک نظام کے قیام کے لیے جدوجہد بھی کرنا تھا۔ اکثر و بیشتر جگہوں پر نوآبادیات کے خاتمے کے بعد بھی استحصالی نظام سے پاک نظام کے قیام کے لیے جدوجہد کرنا تھا۔ اکثر و بیشتر جگہوں پر نوآبادیات کے خاتمے کے بعد بھی استحصالی نظام کا خاتمہ نہ ہوا اور بیشتر ممالک میں جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ نظاموں نے اپنی گرفت مضبوط کر لی اور لوگوں کا استحصال اسی طرح جاری رہا جیسا کہ نام نہاد آزادی سے قبل تھا۔ اور کئی جگہوں پر تو نوکر شاہی اور فوج آزادی کے بعد ان ممالک کے سیاہ و سفید کی مالک بن بیٹھیں۔ ان کے سرد جنگ کے دور میں کسی ایک بلاک سے تعلقات قائم ہو گئے۔ ان کی بیرونی سرپرستی اور مقامی سطح پر جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کے ساتھ گھ جوڑنے سیاسی نظام پر ان کا کلی کنٹرول قائم کر دیا۔ اس لیے ان ممالک میں جمہوری نظام کے قیام، غیر ملکی مداخلت کے خلاف، غیر ضروری جنگوں میں الجھنے کے خلاف تحریکیں دیکھنے کو ملیں۔ یہ تحریکیں، یقیناً ان تحریکوں سے تو مختلف تھیں جو کہ نوآبادیاتی نظام کے خاتمے کے لیے چلائی جا رہی ہیں کیونکہ اس بار ان کا ہدف اپنے مقامی سرمایہ دار، جاگیردار اور سول و فوجی نوکر شاہی تھی۔ ہدائف اب جمہوری حقوق، آزادی اظہار راء اور اس جیسے دیگر موضوعات شامل تھے۔

اس نوآبادیاتی نظام کے خاتمے کے ساتھ ساتھ جنوبی افریقہ میں بدترین قسم کی نسل پرست (apartheid) نظام کے خلاف بڑی بھرپور اور طویل جدوجہد چلائی گئی۔ افریقی نیشنل

کانگریس (ANC) نے اپنی تحریک کے مقاصد کے حصول کے لیے نپلس منڈیلا اور دیگر رہنماؤں کی قیادت میں گاندھی کی عدم تشدد (non-violent) نظریے کو سامنے رکھ کر اپنی تحریک چلائی۔ کئی دہائیوں کی پُر امن جدوجہد کے بعد بالآخر ۱۹۹۰ء کی دہائی میں اس غیر انسانی اور ظالمانہ نظام کا خاتمہ ہوا۔ لیکن اب سوال یہ ہے کہ کیا افریقہ میں اس نظام کے خاتمے کے بعد معاشرہ استحصالی نظام کے اثر سے باہر نکل آیا ہے اور غیر مساوی اور امتیازی سماجی و اقتصادی کے خاتمے کے ہدف حاصل کر لیے گئے ہیں۔ بڑے افسوس کے ساتھ کہنا پڑا ہے کہ دودہائیوں کے بعد بھی حقیقی ہدف حاصل نہ کیے جاسکے۔ بلکہ استحصالی نظام نوآبادیاتی ریاستوں کی طرح ہمارے بھی شکل بدل کر اب تک اسی طرح قائم ہے۔ تحقیق بتاتی ہے کہ اب سیاہ فام افراد کے اندر موجود طبقوں نے استحصالی رنگ اختیار کر لیا ہے۔ اس معاشرے میں موجود درمیانے طبقے نے استحصالی گروہوں کے ساتھ گھ جوڑ کر لیا ہے اور محنت کشوں اور کسانوں کو ان کے حقوق سے اسی طرح محروم کر دیا ہے۔ جس طرح کہ سفید فام افراد میں یہ ہوتا چلا آیا تھا۔ کارل مارکس نے اسی وجہ سے درمیانے طبقے کو موقع پرست طبقہ کہا ہے جو کہ اپنے محدود اور مخصوص مفادات کے لیے کسی تحریک کا حصہ بنتا ہے اور ان کو ہی اپنے ساتھ رکھ کر آگے چلتا ہے۔ افریقی نیشنل کانگریس اپنے پیشتر وعدوں پر عمل درآمد نہیں کر سکی اور نہ ہی اب ان پر عمل درآمد کرنے میں سنجیدہ نظر آتی ہے۔ اس مایوس کن صورت حال کے باعث اب جنوبی افریقہ میں کئی نئی سماجی تحریکیں ابھر کر سامنے آئی ہیں۔ جس میں ایک (Abahlali Mjaondolo) اباہالی مجاندو تحریک ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور تحریک South African Landless People Movement ہے۔ یہ تحریکیں نسل پرست حکومت کے خاتمے کے بعد بھی سابقہ جاری پالیسیوں کے خلاف احتجاج کر رہی ہیں۔ ان تحریکوں کا کہنا ہے کہ سفید فام نسل پرست حکومت کے خاتمے کے وقت جدوجہد میں یہ وعدے کیے گئے تھے کہ اس نظام کے خاتمے پر تمام امتیازی قوانین کا خاتمہ ہوگا اور سیاہ فام افراد کو برابری کی بنیاد پر سہولیات فراہم کی جائیں گی لیکن اب تک ان پر کوئی عمل درآمد نہیں ہوا بلکہ کئی شہروں میں غریب سیاہ فام افراد جو کہ اب تک کچی آبادیوں اور جھگیوں میں رہائش پذیر ہیں انہیں نہ تو کوئی رہائش فراہم کی جا رہی ہے بلکہ ان سے ان کی وہ کچی آبادیاں بھی خالی کرانی جا رہی ہیں جہاں کہ وہ گذشتہ کئی دہائیوں سے رہائش پذیر ہیں۔ کیونکہ اب کافی عرصہ گزرنے کے بعد ان آبادیوں کی قیمت کافی بڑھ چکی ہیں

اور سرمایہ داروہاں مارکیٹیں اور شاپنگ مال بنانا چاہتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ مہنگی داموں پر رہائشی فلیٹ بنا کر امراء اور درمیانے درجے کے طبقے کو فروخت کرنا چاہتے ہیں۔ غرابا کی ان سماجی تحریکوں نے ان منصوبہ بندیوں کے خلاف اپنائی احتجاجی تحریک کھڑی کی ہے اور ان کا کہنا ہے کہ ان کو کیے گئے وعدوں کے مطابق بہتر رہائشی سہولیات فراہم کی جائیں۔ اسی طرح ایک اور تنظیم South African Unemployment ہے جو کہ جنوبی افریقہ میں بڑھتی ہوئی بے روزگاری کے خلاف اپنا احتجاج جاری رکھے ہوئے ہے۔ ان کا خیال ہے کہ سفید فام حکومت کے خاتمے کے باوجود وہی منصوبہ بندی جاری ہے جو کہ غریب سیاہ فام افراد کے لیے کسی بھی طرح مفید نہیں۔ مئی ۲۰۱۴ء میں ہونے والے انتخابات میں ANC کو یقیناً کامیابی تو حاصل ہوئی لیکن حاصل کردہ ووٹوں کی تعداد پہلے سے نسبتاً کافی کم تھی۔ لوگوں نے انتخابات کے دوران اپنی احتجاجی تحریکوں کو مختلف نام دے کر انتخابی عمل کا بائیکاٹ کیا۔ مثلاً ایک دلچسپ تحریک No Land! No Electricity! No Water! No Respect کے نام سے سامنے آئی جنہوں نے مختلف چمکی آبادیوں میں بڑے بڑے بینرز آویزاں کر دیے اور علاقے میں ووٹ مانگنے کے لیے آنے والے سیاست دانوں کو بڑا برا بھلا کہا۔ جس کے باعث انہیں شرمندگی کا سامنا کرنا پڑا۔ اسی طرح ایک اور تحریک No House ! No Vote کے نام سے احتجاج کرتی رہی لیکن یہ بھی ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ لوگ ابتدائی طور پر باقاعدہ نظام میں رہ کر اپنی شکایت درج کرواتے ہیں اگر مناسب جواب نہ ملے تو پھر احتجاج کرتے ہیں اور اگر مسئلہ وہاں بھی حل نہ ہوا تو پرامن تحریک پر تشدد تحریک میں بدلنے دیر نہیں لگتی۔ یہی جنوبی افریقہ میں ہونے لگا ہے۔ ANC کا سابقہ رکن جو لین مالماجو کہ نو جوانوں میں بہت مقبول ہے اور مارکسی فکر کے قریب ہے اس نے ایک نئی تنظیم Economic Freedom Figther کے نام سے بنائی ہے جو کہ گذشتہ تنظیموں سے زیادہ شدت پسند ہے۔ اس کے ایجنڈے میں یہ بات شامل ہے کہ تمام نجی املاک کا خاتمہ کیا جائے اور تمام وسائل پورے جنوبی افریقہ کے شہریوں میں مساوی بنیادوں پر تقسیم ہونے چاہئیں۔ عوام دوست پالیسیاں بنائی جانی چاہیے۔ اس لئے جنوبی افریقہ کی نئی حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ یہ فیصلہ کرے کہ آیا اس نے عوام کے مسائل کا حل تلاش کرنا ہے یا پھر کسی سخت اور پُر تشدد انقلاب کے بعد تبدیلی کرنا ہے۔

### ۳۔ ماحولیاتی مسائل اور تحریکیں:

ماحولیات کا مسئلہ صنعتی انقلاب کے بعد سامنے آیا۔ لیکن بڑے عرصے تک اس پر کوئی توجہ نہ دی گئی۔ لیکن انیسویں صدی میں پہلی بار اس طرف دھیان دیا گیا۔ صنعتی کارخانوں سے خارج ہونے والے کیمیکل اور فضلہ دریاؤں اور سمندروں کے پانی کو آلودہ کرنے کے علاوہ کئی قسم کی بیماریوں کا سبب بن رہا ہے۔ اس پر کئی احتجاجی تحریکیں سامنے آئیں اور اس کے نتیجے میں دنیا میں پہلا Earth Day ۱۲ اپریل ۱۹۷۰ء کو منایا گیا اور صنعتی ممالک پر زور ڈالا گیا کہ وہ آلودگی کے خاتمے کے لیے سنجیدہ قوانین بنائیں اور ان کارخانوں اور فیکٹریوں کے خلاف اقدامات اٹھائیں جو کہ ماحولیاتی آلودگی کا باعث بن رہے ہیں۔ اس کے باعث WWF، Green Peace اور دیگر کئی تنظیمیں سامنے آئیں۔ پہلے غیر ترقی یافتہ ممالک میں یہ تصور کیا جاتا تھا کہ ماحولیات کا مسئلہ صرف ترقی یافتہ اور امیر ممالک کا مسئلہ ہے اور غیر ممالک کو اس سے کچھ لینا دینا نہیں ہے لیکن ماحولیات پر کام کرنے والی تحریکوں نے اب ان ممالک میں بھی ماحولیات پر غریب ممالک کے باشندوں کی توجہ مرکوز کرادی ہے۔

### ۴۔ شہریت/Urbanization

انیسویں صدی میں گاؤں دیہاتوں سے شہروں کی طرف منتقلی بڑی تیزی سے شروع ہوئی اور بیسویں صدی میں صنعت کاری کے عمل نے اس کو مزید تیز کر دیا۔ جس نے جہاں ایک طرف شہری علاقوں میں صنعتی عمل کو آگے بڑھایا اور سستی محنت فراہم کی لیکن اس نے عام محنت کشوں کے لیے کوئی بہتری پیدا نہ کی۔ سرمایہ دارانہ محنت کے استحصال کے ذریعے اپنے لیے کسراوند Surplus پیدا کرتے رہے لیکن اس منافع میں عام محنت کش کا کوئی حصہ نہ تھا۔ اس میں دیگر مسائل کے ساتھ ساتھ سب سے بڑا اہم مسئلہ غریب محنت کشوں کے لیے سرچھپانے اور رہائش کا تھا۔ رہائش نہ ہونے کے باعث لوگ کھلے آسمان تلے سونے پر مجبور ہوئے اور بعد ازاں وہاں کچی بستیاں آباد ہونے لگیں۔ یہ بستیاں تمام بنیادی سہولیات سے محروم تھیں اور عام آدمی کے لیے کوئی سہولت فراہم نہ کی گئی۔ پینے کا پانی، نکاسی، بجلی اور صحت کی تمام سہولیات سے محروم یہ لوگ ایک مزید پریشانی میں مبتلا رہتے ہیں اور مستقل طور پر اپنی جگہ نہ ہونے کے باعث ہر وقت اس جگہ سے نکالے جانے کے بعد نئی جگہ کی تلاش کے لئے سرگرداں رہتے ہیں۔ اس پریشانی نے کئی

تحریکوں اور تنظیموں کو متعارف کرایا۔ فلپائن، تھائی لینڈ، برازیل، بھارت، پاکستان اور دیگر ممالک میں شہری رہائش کے مسئلے نے بڑی سنجیدہ صورت اختیار کر لی ہے۔ جس کے باعث نئی سماجی تحریکیں سامنے آئیں۔ مثلاً پاکستان میں عاصم سجاد اختر جیسے باشعور ساسی کارکنوں نے اسلام آباد کی کچی آبادیوں کے رہائشیوں پر مشتمل سماجی تحریک کو جنم دیا ہے اور انہوں نے کیپٹل ڈپارٹمنٹ اتھارٹی کو اپنے کسی کام سے روکے رکھا ہے جو کہ ان غریب افراد کو ان کی سرچھپانے کی جگہ سے محروم کرنا چاہتے ہیں۔ اسی طرح ڈاکٹر اختر حمید خان نے اورنگی پائلٹ پروجیکٹ شروع کر کے اس مسئلے کو حل کرنے کی ایک نادر مثال قائم کی جس کو تسنیم احمد صدیقی جیسے افراد نے سائبان اور خدا کی بستی جیسے تصور میں پیش کر کے آگے بڑھایا۔

امریکہ کے مارکسی دانشور پروفیسر ڈیوڈ ہیروے نے اس مسئلے کی طرف مارکسی نقطہ نظر سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ اور ان کا خیال ہے کہ بے شک مختلف ممالک میں لوگ شہری سہولیات کے فقدان کے باعث یقیناً احتجاج کر رہے ہیں اور انہیں کچھ محدود سطح تک فوائد بھی حاصل ہوئے ہیں لیکن اگر اس مسئلے کو مارکسی کے تناظر میں آگے بڑھایا جائے تو اس کی بنیاد پر ایک بڑی مضبوط تحریک کو جنم دیا جاسکتا ہے جو کہ اس استحصالی نظام سے نجات دلا سکتی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ جس طرح بیسویں صدی میں شہروں نے صنعتکاری کے لئے زمین فراہم کی اور صنعتکاروں نے بہت جلد اور زیادہ منافع حاصل کر لیا۔ اس طرح اب شہری علاقوں کی زمین منافع کا ایک بہت بڑا ذریعہ بن کر سامنے آئی ہے۔ سرمایہ دار اور منافع خور لوگوں کی مجبوریوں کا فائدہ لے کر راتوں رات امیر بننے جا رہے ہیں۔ ڈیوڈ جو کہ ابتدائی طور پر جغرافیہ میں دلچسپی رکھتے تھے لیکن اب ایتھنز وپولوجی میں بھی دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ شہروں کی جغرافیہ کو ایک سادہ عمل نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ اس کو مارکسی فکر کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔ انہوں نے اس لیے مارکسی جغرافیہ (Marxian Geography) کا استعمال کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ہمیں دیکھنا ہوگا کہ کس طرح سرمایہ داران کسی شہری علاقے کو باآسانی امراء کا علاقہ (Posh) قرار دے کر اس کی مالیت کو ناقابل حد تک بلند سطح پر لے جاتے ہیں جبکہ دوسری طرف کس طرح ریاستیں اپنی ذمہ داریوں سے آنکھ بند کر کے غریبوں کو گندے اور غلیظ ماحول میں رہنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔ پروفیسر ڈیوڈ کا خیال ہے کہ یہ سماجی تفریق نئی قسم کی سماجی تحریکوں کی بنیاد بن سکتی ہیں اور اسے ہمیں ایک واضح شکل دینے کی

ضرورت ہے۔ ان کی کچھ تصانیف مثلاً Cities: From Social Justice and the Right to the Urban Revolution وغیرہ بڑی اہمیت کی حامل ہے۔

##### ۵۔ مالیاتی بحران / کسادبازی اور سماجی تحریکیں:

لاٹچ اور ہوس معاشرے میں جہاں چند مراعات طبقات کے ہاتھوں میں دولت کو مزید مرکوز کرنے کا باعث بنتی ہے تو دوسری طرف معاشرے کے اندر موجود نظام میں بھی توڑ پھوڑ کا باعث بنتی ہے۔ معاشرے کے بیشتر افراد کی قوت خرید گرتی چلی جاتی ہے۔ ایوب خان کے دور میں شروع ہونے والا نام نہاد سبز اور صنعتی انقلاب پاکستانی معاشرے میں کوئی بڑی تبدیلی لانے کا باعث تو نہ بنا بلکہ ۲۲ خاندانوں میں ملک کی بیشتر دولت مرکوز ہونے کا عمل کا سبب بنا اور اس عمل نے صرف دس برس کے قلیل عرصے میں ملک میں بے چینی کو جنم دیا اور طلبہ کی طرف سے شروع ہونی والا تحریک جلد ہی سیاسی رنگ اختیار کر گئی اور پورے ملک میں پھیل گئی جس کے باعث ایوب خان کو مستعفی ہو کر حکومت چھوڑنا پڑی۔

حالیہ برسوں میں امریکہ میں ۲۰۰۷ء میں اسی لاٹچ اور ہوس نے دنیا کی سب سے بڑی منڈی میں اقتصادی بحران کو جنم دیا۔ بینک کے ایگزیکٹو نے گھروں پر قرضہ دیتے وقت کوئی تحقیق نہ کی اور ایک ہی گھر کئی ہاتھوں میں فروخت کر دیا گیا اور یہ افراد منافع بناتے رہے اور بولس کیش کرواتے رہے لیکن لاٹچ کا یہ سادہ انظام جھوٹ کی بنیادوں پر کھڑی تھی اور جلد ہی دھڑام سے زمین پر اگرا تھا۔ پروفیسر ولیم روسبری نے اس تمام صورت حال کا بڑی باریک بینی سے جائزہ لیا اور بتایا کہ اس کے نتیجے میں بالآخر کئی تحریکیں نے جنم لیا۔ ان کا خیال ہے کہ ہمیں اس لاٹچ کے کھیل کو سمجھنا ہوگا جو کہ معاشرے میں پہلے سے موجود تضادات میں مزید شدت پیدا کرنے کا باعث بنے ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق اس تمام کھیل میں بالآخر فائدہ میں سرمایہ دار ہی رہے اور نقصان عام لوگوں کو ہی برداشت کرنا پڑا جب کہ دیکھا جائے تو قصور وار کسی بھی طرح وہ عام لوگ نہ تھے بلکہ وہ بڑے بینکار اور سرمایہ دار تھے جو کہ جان بوجھ کر انجان بن کر اپنا منافع جمع کرنے کی دوڑ میں لگے ہوئے تھے۔ جبکہ دوسری طرف استحصالی نظام کو سہارا فراہم کرنے والی حکومت کا کردار بڑا دلچسپ رہا۔ ڈوبنے والی بینکوں اور دیگر مالیاتی اداروں نے بڑی آسانی سے اپنے دیوالیہ پن ہونے کا اعلان کر دیا اور اپنے ورکرز کو نوکریوں سے برخاست کر دیا۔ حکومت نے مالیاتی اداروں کے دباؤ

میں آ کر دیوالیہ ہونے والے اداروں کو مالی مدد فراہم کی (bail out) بایا پھر انہیں خرید لیا۔ اس طرح سرمایہ داروں کا کوئی نقصان نہ ہوا۔ انہوں نے اپنی اس کمائی ہوئی دولت سے یورپ میں بڑے ولاز خرید لیے اور جبکہ اس سارے عمل میں بری طرح متاثر ہونے والا عام محنت کش بے روزگار ہو گیا۔ حکومت نے یہ مالی مدد عوام کے ٹیکس سے اکٹھا کی گئی رقم سے فراہم کی۔ اس طرح اس میں بھی نقصان عام آدمی کا ہوا۔ اس طرف تو حکومت نے حاتم طائی کی طرز کی سخاوت کا مظاہرہ کرتے ہوئے امراء اور سرمایہ کاروں کو مالی مدد فراہم کی جبکہ عام آدمی کے لیے کفایت شعاری (Austerity) کی مہم چلانے کا فیصلہ کیا۔ یعنی حب الوطنی اور قربانی صرف غریب کے ہی نصیب میں لکھی ہے جبکہ امراء ان تمام ذمہ داریوں سے مکمل طور پر مبرا ہیں۔

لیکن عوام نے اس صورت میں الگ طریقے سے رد عمل کا اظہار کیا۔ اس کے باعث کئی نئی سماجی تحریکیں سامنے آئیں۔ جس میں occupy wall street، occupy movement اور we are 99% متاثرین نے عدم تشدد اور پرامن طریقہ احتجاج پر عمل درآمد کرتے ہوئے امریکہ کے شہروں میں احتجاج کا عمل شروع کیا۔ انہوں نے امریکی حکومت پر ساری دنیا پر جنگ مسلط کرتے ہوئے اور وسائل کو غیر ترقیاتی کاموں پر خرچ کرنے کے الزامات لگاتے ہوئے احتجاج کیا۔ ان میں سب سے اہم احتجاج نیویارک سٹی میں دیکھنے کو ملا جہاں انہوں نے وال اسٹریٹ (Wall Street) کے سامنے مستقل دھرنا دینے اور وہیں خیمے میں رہائش پذیر ہونے کا فیصلہ کر لیا۔ یہ تحریکیں بعد ازاں یورپ کے ان ممالک میں بھی سامنے آئیں جہاں اسی قسم کے مسائل سامنے آئے۔ عرب ممالک میں اٹھنے والی تحریکوں کو بھی اسی تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔ اس استحصالی نظام کے خلاف عوام کا رد عمل یقیناً ان کے غصے کا عکس ہے۔

## ۶۔ محنت کشوں کے حقوق کی غصبی اور عوامی تحریک:

یقیناً اپنے حقوق کے غصب کیے جانے کے بعد ان کے لیے سب سے بہتر آواز تو محنت کش خود اٹھا سکتے ہیں۔ لیکن اگر محنت کشوں کے ساتھ ساتھ دیگر طبقے اور افراد اس تحریک کا حصہ بن جائیں تو پھر بہت جلد یہ تحریک مقبول عام بن جاتی ہے اور مثبت نتائج جلد آنا شروع ہو جاتے ہیں۔ اس کی بھی ایک حالیہ مثال ہمیں امریکہ میں دیکھنے کو ملی جب کچھ امریکی تعلیمی اداروں یعنی ہارورڈ یونیورسٹی اور کالجز کے طالب علموں نے یہ فیصلہ کیا کہ محنت کشوں کے جائز حقوق کے لیے

آواز بلند کریں گے۔ طالب علموں کی یہ تحریک جسے United Students Against Sweat Shops (USAS) کا نام دیا گیا ہے۔ اس تحریک کی بنیاد نامور برطانوی عوامی تاریخ داں چارلس کنکسلے کے تحقیقی کام پر رکھی گئی جو لندن سے ۱۸۵۰ء میں Cheap CLoths and Nasty کے نام سے شائع ہوا تھا۔ کنکسلے نے اپنی اس تحقیق میں برطانیہ کے محنت کشوں کے دیگر گروں حالات کا بڑے قریب سے جائزہ لیا تھا اور اعداد و شمار کی بنیاد پر بتایا تھا کہ کس طرح غریب محنت کش سرمایہ کاروں کے استحصالی ہتھکنڈوں کے باعث نہ صرف بڑی تنگ دستی سے زندگی گزارنے پر مجبور ہیں بلکہ وہ جسمانی طور پر لاغراور کمزور ہوتے ہیں اور غلیظ و گندی جگہوں پر رہنے کے باعث وہ مزید بیماریوں کا شکار ہوتے چلے جاتے ہیں۔ کنکسلے نے بتایا کہ فیکٹریوں میں حفظان صحت کا کوئی خیال نہیں رکھا جاتا جبکہ ان غریب محنت کشوں کے گھروں کی صورت حال بھی اس سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔

امریکی درس گاہوں کے طلبہ نے ڈیڑھ صدی بعد اس کے کام کو آگے بڑھاتے ہوئے یہ فیصلہ کیا کہ وہ اپنی درس گاہ میں کسی ایسی فیکٹری میں تیار ہونے والی یونیفارم نہیں پہنیں گے جہاں محنت کشوں کو ان کا پورا معاوضہ نہ دیا جاتا اور جہاں محنت کرنے والوں کو بہتر ماحول نہ دیا جاتا ہو۔ اسی طرح انہوں نے یہ بھی اعلان کیا کہ وہ اپنی کینٹین میں اس فیکٹری کی تیار شدہ اشیاء خورد و نوش استعمال نہیں کریں گے جہاں مزدوروں کا استحصال ہوتا ہو۔ اسی طرح کے مزید مطالبات طلباء کی تحریک USAS کا حصہ بن گئے۔ انہوں نے ابتدائی طور پر یہ تحریک چند کالجز سے شروع کی اور کچھ عرصے بعد بھی اس کا دائرہ ۲۵۰ سے زائد تعلیمی اداروں تک پھیل گیا اور اب کینیڈا میں بھی یہ تحریک کافی مقبولیت حاصل کر چکی ہے۔ طلباء نے اپنی اس تحریک کو مقبول بنانے کے لیے تمام روایتی ٹیکنالوجی کے ذرائع کا بھرپور استعمال کیا۔ اور یہ تحریک امریکہ میں ایک بڑی موثر تحریک بن کر سامنے آئی ہے۔

موجودہ صوت حال اور سماجی تحریکیں:

انسان نے اپنے حق کے حصول کے لیے کسی نہ کسی صورت جدوجہد جاری رکھی ہے۔ بدلتے ہوئے حالات میں نئے طریقے اختیار کرتے ہوئے اپنے مقاصد کے حصول کے لیے کوششیں ہوتی رہی

ہیں۔ کارل مارکس نے تاریخی مادیت جدلیاتی نظریے اور کسرزائد جیسے نظریات دے کر بتایا کہ معاشرہ میں استحصال کا عمل کس طرح جاری رکھا جاتا ہے اور پھر اس سے نکلنے کے لیے اس نے راہ بھی بتائی اور سائنسی بنیادوں پر تحقیق کر کے اس نتیجے پر پہنچا کہ اگر مقاصد واضح ہو تو انہیں عوامی سپورٹ ہو اور بہتر منصوبہ بندی کی جائے تو حقوق کے لیے چلائی جانے والی تحریکیں یقیناً کامیابی سے ہمکنار ہوتی ہیں۔ آئرش سے تعلق رکھنے والے مارکسی دانشور ڈاکٹر لارنس کوس (Laurence Cox) نے اپنی گذشتہ برس آنے والی تصنیف Marxiam and Social Movement میں بجاطور پر لکھا ہے کہ ”شمال میں جنس، رنگ اور جائیداد کی بنیاد پر انتخابی عمل میں پائی جانے والی رکاوٹوں کا خاتمہ محنت کشوں کی تحریکوں، خواتین کی تحریکوں اور رسول حقوق کی تحریکوں کے نتیجے میں ممکن ہوا۔ اس طرح مغربی ممالک میں ۱۹ ویں صدی کے ریاست کے جبری کردار (right watch state) سے بیسویں صدی میں بعد ازاں جون کینز کی فلاحی ریاست (the post-war Keynesian Welfare state) کا خواب محنت کشوں کی اس تحریک کا نتیجہ تھا جو ۱۸۹۰ء سے ۱۹۴۰ء کی دہائی تک اپنے حقوق کے حصول کے لیے جاری رہیں۔ ڈاکٹر کوس کی یہ بات ہماری توجہ اس طرف مبذول کراتی ہے کہ تحریکیں معاشرے میں تبدیلی کا باعث بنتی ہیں اور اگر مستقل مزاجی سے ان تحریکوں کو آگے بڑھایا جائے تو یقیناً اس میں کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ معاشرے کے تمام طبقات کو ساتھ لے کر چلا جائے اور ان کو جمہوری انداز میں آگے بڑھایا جائے۔

## حوالہ جات

Alford, Robert R and Roger Friedland. 1985. Power of Theory: Capitalism, the State, and Democracy. Cambridge, NY: Cambridge University Press.

Buechler, Steven M. 2002. "Toward a Structural Approach to Social Movements." Pp. 1 - 45 in Sociological Views on Political Participation in the 21st Century, volume 10, Research in Political Sociology, edited by Betty A. Dobratz, Timothy Buzzell, and Lisa K. Waldner. Amsterdam:Elsevier (JAI).

Clemens, Elisabeth. 1993. "Organizational Repertoires and the Transformation of U.S. Politics, 1890 - 1920." American Journal of Sociology 98(4): 755 - 798.

Davenport, Christian. 2000. "Introduction." Pp. 1 - 24 in Paths to State Repression, edited by Christian Davenport. Oxford, UK: Rowan and Littlefield.

Della Porta, Donatella and Mario Diani. 2006. Social Movements. 2nd edition. Malden, MA: Blackwell.

Diani, Mario. 2000. "The Concept of Social Movement."

Pp. 155 - 176 in Reading in Contemporary Political Sociology, edited by Kate Nash. Malden, MA: Blackwell.

Goodwin, Jeff and James M. Jasper. 2003. The Social Movement Reader: Cases and Concepts. Malden, MA: Blackwell.

Jasper James M. 2003. "The Emotions of Protest." Pp. 153 - 162 in The Social Movements Reader, edited by Jeff Goodwin and James M. Jasper. Malden, MA: Blackwell.

Meyer, David S. and kelsy Kretschmer. 2007. "Social Movements" Pp. 540 - 548 in 21st Century Sociology: A Reference Handbook, edited by Clifton Bryant and Dennis L. Peck. Thousand Oaks: Sage

Nash, Kate (editor) 2000. Readings in Contemporary Political Sociology. Oxford: Blackwell.

Robbins, Richard H. 2008. Global Problems and the Culture of Capitalism. Boston: Pearson.

Walterstein. Immanuel. 2004. World-Systems Analysis. Duram, NC: Duke University Press.



## کیا عوام کی تاریخ ممکن ہے؟

اشفاق سلیم مرزا

آج کل کے دور میں بہت سے مہابیانے زیر سوال ہیں۔ بنیادی طور پر ان دنوں یہ سوال مابعد جدیدیت کے علمبرداروں نے اٹھایا ہے لیکن ایسا ہرگز نہیں ہے کہ اس سے پہلے تاریخ کے مختلف ادوار میں ایسے سوال نہیں اٹھائے گئے۔ نشاۃ ثانیہ (Renaissance) کے دوران بھی بارہائی تبدیلیوں کے زیر اثر پرانی اقدار پر مبنی راسخ العقیدیت کو ان سوالوں کا سامنا کرنا پڑا اور فکر کی نئی راہوں کے لیے زمین ہموار ہونے لگی اور اُس کے بعد نئے حوالوں اور نئی تاریخی تبدیلیوں کے بل بوتے پر یہی عمل ایک نئی صورت میں اصلاح کاری (Reformation) اور تحریک روشن خیالی (Enlightenment) اور فرانسیسی انقلاب کے دوران اٹھارویں صدی میں دیکھنے کو ملا۔ مشرق میں ان ممالک کو چھوڑ کر جہاں سوشلسٹ انقلاب برپا ہوئے تاریخ کی سست روی کی وجہ سے اس کے مواقع کم ملے۔

میں جب مابعد جدیدیت کی طرف سے مہابیانوں کو چیلنج کرنے کی بات کر رہا ہوں تو ان کا طرفدار نہیں ہوں۔ پھر بھی انہیں یک قلم برخاست بھی نہیں کیا جاسکتا۔ یہ موضوع کہ کیا عوام کی تاریخ ممکن ہے بھی ایک کھنجل دار بھارت ہے۔ ایک زمانے سے یہ کہاوت چلی آرہی ہے: ”رب اک کھنجل دھار بھارت“ پچھلے زمانوں سے چلی آرہی یہ بات ابھی تک بہت سے سوالیہ نشان لے کر سامنے آتی ہے۔

کیا عوام کی تاریخ ممکن ہے؟ میرے لیے یہ ایک ادق سوال ہے جس طرح صدیوں سے مروجہ غیر مرئی مہابیانے ممکنات اور ناممکنات کی دہلیز پر کھڑے نظر آتے ہیں اُسی طرح یہ مرئی

مہا بیانیہ بھی تحقیق طلب ہے۔ کیا گرامسچی (Gramsci) کے subaltern کے تعقل یا پھر موجودہ دور میں رنجیت گوبا کی کاوش مسلسل یا پھر کرس ہارمن (Chris Harman) کی کتاب A People's History of The World (Verso 2008) اور یا ہوورڈ زون (Howard Zunn) کی لکھی ہوئی.....

A People's History of The United States of America

اور ساتھ رے رافیل (Ray Raphael) کی تحریر شدہ.....

A people's History of The American Revolution

اور اُن کے ساتھ ساتھ ایڈورڈ گیلیانو (Eduardo Galleano) کی تحریر شدہ.....

Memory of Fire اور عرفان حبیب کی سریز: People's History of India کو ہم اس بات کی شہادت کے لیے پیش کر سکتے ہیں کہ عوام کی تاریخ لکھی جا رہی ہے۔ میں اس کے بارے میں کوئی حتمی جواب دینے سے قاصر ہوں اور سوالات کی بوچھاڑ میں ہوں۔ آئیے پہلے تو ان کتابوں کے اندر جو متن ہیں ان کا تجزیہ کرتے ہوئے کسی نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہم گرامسچی کی کتاب Selection From The Prison Note Book کے باب

سوم Notes on Italian History سے

History of Subaltern Class-Methodological Criteria

یعنی نچلے طبقات کی تاریخ، منہاجی کسوٹی یا معیار پر بات کرتے ہیں۔ اب اُس نے جو کہا ہے وہ سن لیجیے جو میں نے اخذ کیا ہے، بیان کر رہا ہوں:

اُس کا کہنا تھا کہ نچلے طبقات آپس میں متحد نہیں ہیں اور اُس وقت تک ہو بھی نہیں سکتے جب تک وہ ایک سٹیٹ کی صورت میں متشکل نہیں ہوتے۔ اُن کی تاریخ اس لیے سول سوسائٹی سے نتھی ہوئی ہے اور اس کی بنا پر مختلف سٹیٹس (States) اور اُن کے مختلف گروہوں کے ساتھ منسلک ہے۔ گرامسچی کی یہاں سٹیٹس سے مراد طبقات ہیں جیسا کہ فرانسیسی انقلاب میں اشرافیہ، پادریوں (Clergy) اور عوام کو تین طبقات میں بانٹا ہوا تھا۔ مزید کہتا ہے:

اس لیے نچلے طبقات کے گروہوں کی تاریخ بہت پیچیدہ ہے۔ اس میں یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ مقتدرہ طبقات کا نچلے سے کیا مؤثر لین دین ہے اور حکومت کے ساتھ مل کر وہ اُن پر کس طرح اثر انداز ہوتے ہیں۔

اس حوالے سے نچلے طبقات کے سماجی گروہوں کی تاریخ تخت لخت اور واقعاتی (episodic) ہے۔ بلاشبہ ان گروہوں کے تاریخی طور پر باعمل ہونے اور متحد ہونے کی طرف رجحانات موجود ہوتے لیکن حکمران طبقات کے عمل دخل سے اُن میں تسلسل برقرار نہیں رہتا۔ یہ صرف اُس وقت شکل پذیر ہوگا جب ایک تاریخی گردش یا مرحلہ اپنے انجام یا تکمیل کو پالے گا اور یہ گردش آہنی کامیابی سے ہمکنار کرے۔ گراچی کہتا ہے کہ نچلے طبقات ہمیشہ مقتدر طبقات کی کارروائیوں کے زیر نگیں رہتے ہیں لیکن جب وہ اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور بغاوت پر اُتر آتے ہیں اُس وقت ہی وہ مستقل اور پائیدار کامیابی سے ہمکنار ہوں گے لیکن یہ سب ابھی نہیں ہوگا۔ وہ سمجھتا ہے کہ حقیقت میں جب وہ فتح مند بھی ہو جاتے ہیں تو اُس وقت اُن کا بڑا ہدف بھی اپنے دفاع کا ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا ثبوت 1830 تک فرانسیسی انقلاب کی سیاست میں نظر آیا۔ وہ سمجھتا ہے کہ تاریخ نویسوں کو ایسا مواد اکٹھا کرنے میں بہت دقت پیش آئے گی لیکن ایک Integral Historian کے لیے یہ بہت بیش قیمت مواد ہوگا لیکن ایسا مواد اکٹھا کرنا بہت مشکل کام ہے۔ (Gramsci: 1971, 52-55)

اس دوران عوام اور تاریخ کا جو سب سے بڑا ملاپ دیکھنے میں آیا وہ 1871ء میں پیرس کمیون کا قیام تھا جہاں عوام کی یلغار نے فرانسیسی حکومت کے قدم اکھاڑ دیے اور انہیں پیرس سے نکال باہر کیا لیکن اس بڑے حصول کی خوشی انہیں زیادہ دن دیکھنے کو نہ ملی اور وہ اُسے سنبھالتے سنبھالتے خود اُس کی بھیٹ چڑھ گئے۔ اس دو ماہ کی حکومت سے جو نتائج اخذ ہوئے اُس کا احساس بائیں بازو کے محققوں کو بھی نہ تھا لیکن اُن سب کا رویہ اس کے بارے میں رومان پرور رہا۔

تو آئیے چلیے اس کا جائزہ لیتے ہیں۔ سب سے پہلے میں مارکس کی اُسی قرارداد (Resolution) سے اقتباسات پیش کرتا ہوں جو اُس نے پیرس کمیون کی پہلی سالگرہ کے موقع پر ایک اجلاس میں پیش کی۔ یہ قرارداد 13 اور 18 مارچ کے درمیانی دورانیے میں لکھی اور انٹرنیشنل

ہیرالڈ ٹریبون کے 30 مارچ 1872ء کے شمارے میں چھپی۔

اس قرارداد کے تین حصے ہیں۔ پہلے حصہ میں مارکس کہتا ہے:

”یہ اجلاس جو پچھلے سال 18 مارچ کی سالگرہ کو منانے کے لیے منعقد کیا

گیا ہے، یہ اعلان کرتا ہے کہ یہ شاندار تحریک جو 18 مارچ 1871ء کو

شروع کی گئی، اُس عظیم سماجی انقلاب کا آغاز ہے جو کہ نسل انسانی کو ہمیشہ

کے لیے طبقاتی حکمرانی سے نجات دلا دے گی۔“

تیسرا حصہ بھی ملاحظہ فرمائیے:

”انٹرنیشنل کے خلاف تمام حکومتوں کی یلغار (Crusade) در سے کے

قاتلوں اور اُن کے پُروشیائی فاتحوں کی دہشت گردی اور اُن کی کامیابیوں

کے کھوکھلے پن کا ثبوت فراہم کرتی ہیں۔“

مارکس نے ان دو پیراؤں میں جو کچھ کہا ہے اُس میں سے پہلے پیرائے میں جو رومانی پیشین

گوئی کی گئی ہے آج اُس کے نتائج تو ہم سب کے سامنے ہیں۔ اس پر کچھ تبصرہ کرنے کی ضرورت

نہیں۔ میں بہت دل گرفتگی کے ساتھ یہ بات کہنے کی جسارت کر رہا ہوں کہ مارکس جیسا عظیم فلسفی

اور سیاسی معاشیات کا محقق اور ماہر جس نے سرمایہ دارانہ نظام کا ایسا تجزیہ اور مطالعہ کیا کہ

باید و شاید، جب رومانی روکی زد میں آتا ہے تو رجائیت کی سرشاری میں کچھ ایسی پیشین گوئیاں کر

جاتا ہے جن کی تاریخ کے آج کے تناظر میں پذیرائی نہیں کی جاسکتی۔

ہاں البتہ 1871ء کے دو ماہ میں جب پیرس کمیون اپنے اقتدار کو مستحکم کر رہا تھا تو اس

دوران کچھ ایسی تبدیلیاں آئیں جنہوں نے تاریخ پر اپنے دیرپا نقش ضرور چھوڑے۔ لیکن عوام کے

ہاتھوں میں مشکل ہونے والی یہ تحریک دیرپا نہ ثابت ہوئی اور دو ماہ میں ہی دم توڑ گئی لیکن عوام کے حقوق

کے تحفظ کے لیے کچھ ایسے نقوش چھوڑ گئی جن کی بازگشت آج بھی سنائی دیتی ہے۔

اب مارکس کے الفاظ میں اُن نقوش کی بات سنئے جو پیرس کمیون نے یورپ کی تاریخ میں

اُبھارے۔

26 مارچ 1871ء کو پیرس کمیون کا چناؤ ہوا اور 28 مارچ کو اُس نے اختیارات سنبھال

لیے۔ دوسرے ہی دن یہ اعلان کیا گیا کہ کلیسائی نظام (چرچ) سٹیٹ سے بالکل الگ تھلگ

رہے۔ سرکار کی طرف سے مذہبی کاموں کے لیے جو رقمیں دی جاتی تھیں اُن کا خاتمہ کیا اور چرچ کی ساری جائیداد قومی ملکیت قرار دے دی گئی۔ نتیجہ یہ کہ 8 اپریل کو سکولوں میں سے تمام مذہبی نشان، تصویریں، کلمے اور دُعائیں غرض وہ سارے تام جھام ”جن کا تعلق آدمی کے ذاتی عقیدے سے ہے“ اُٹھا دینے کا حکم جاری ہوا اور رفتہ رفتہ اُس کی تعمیل ہونے لگی۔ 6 اپریل کو نیشنل گارڈ کی 137 ویں بٹالین سزائے موت میں گردن کاٹنے کے تختے اُٹھا کر لائی اور انہیں خوشی کے عام نعروں میں جلا کر بھسم کر دیا گیا۔ (Ibd. 130)

قارئین کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ اقدامات جن کو تاریخ کی مدد حاصل تھی، محض رومانی جوش و جذبے کے علاوہ اُس پوری تحریک کا نتیجہ تھے جسے ہم عرف عام میں روشن خالی یا خرد افروزی (Enlightenment and Rationalism) کا نام دیتے ہیں۔ مذہب اور کلیسا سے یہ انحراف اور اُس کے خلاف صف آرائی میں بیل (Bayle)، والٹیر (Voltaire)، دیدرو (Diderot) اور خصوصاً ہولباخ (Holbach) نے اپنی تحریروں سے نمایاں کردار ادا کیے اور سب سے بڑھ کر بواژوا اور پرولتاریہ کے ترقی پسندانہ نظریات بھی آپس کی چپقلش کا باعث بن رہے تھے۔ پھر اُس کے بعد ورسائی اور پروشیائی فوجوں نے کامیابی کے بعد نہتے مردوں، عورتوں اور بچوں کا قتل عام جو ہفتہ بھر سے برابر بڑھتا جا رہا تھا اپنی انتہا کو پہنچ گیا۔ ہارے ہوئے فریق کو سینکڑوں کی تعداد میں مترالیوز (ہلکی توپ) کی باڑھ مار کر ٹھنڈا کر دیا گیا۔

مارکس نے 1848ء کے قتل عام سے اس کا موازنہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ 1848ء میں نہتے قیدیوں کے خون کی ایسی ہولی کھیلی گئی کہ رومی ری پبلک پر زوال لانے والی خانہ جنگیوں کے بعد سے کبھی اتنا خون نہیں بہایا گیا تھا۔ لیکن پھر کہتا ہے کہ اگر دیکھا جائے تو 1871ء میں بورژوازی پر جیسا جنوں سوار ہوا اُس کے مقابلے میں 1848ء کے خونئی واقعات بچوں کا کھیل معلوم ہوں گے۔ (MESW, Urdn. Part II, 1971, 126)

”لیکن 1971ء کے پیرس کمیون کے ولولہ انگیز اہم کرداروں سے مخاطب ہوتے ہوئے میں صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ بغیر کسی تیاری کے وقتی طور پر پیرس پر دو ماہ کے لیے قبضہ کر لیتا جبکہ اُس کی پائیداری اور قائم رکھنے والا عمل بالکل ناپید ہو، کوئی قابلِ ستائش بات نہیں۔ پھر بھی یہ واقعہ تاریخ پر اپنے اُمنٹ نقوش چھوڑ گیا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایسا ہونا ممکنات میں سے تھا۔

پیرس کمیون کے زیر نگرانی جو حکومت قائم ہوئی، انتخاب کے نتیجے میں جو ڈپٹی یا اراکین چنے گئے اُن میں سے ایک تہائی کے قریب دستکار تھے جو کہ یورپ میں اپنی نوعیت کی پہلی حکومت تھی جس میں محنت کشوں کی اکثریت تھی۔ اسمبلی کے 81 اراکین میں سے 32 اراکین فرسٹ انٹرنیشنل کے رکن تھے جس کی بنیاد میں سب سے بڑا کردار مارکس کا تھا لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ وہ سب مارکس کا دم بھرتے تھے (Cited by Priestland. 2009. 37) اُن میں زیادہ تعداد پرودھون اور بلائی (Proudhon and Blonqui) کے پیروکاروں کی تھی لیکن پھر بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ مارکس کا خواب پورا ہونے کی ہلکی سی ایک جھلک تھی اور مارکس اور اینگلس نے اُسے پرولتاری امریت کا ماڈل قرار دیا (MECW Vol ii, P.189)۔ مارکس کے اپنے الفاظ میں ”ادھر کچھ عرصہ سے سوشل ڈیموکریٹک (سماجی جمہوریت پسند) کم ظرفوں کے دلوں میں پرولتاری ڈکٹیٹر شپ کے لفظ سے دہشت بیٹھنے لگی ہے۔ اچھا تو جناب والا! کیا آپ جاننا چاہتے ہیں کہ پرولتاری ڈکٹیٹر شپ کیسی ہوتی ہے؟ پیرس کمیون کو دیکھئے یہ ہوتی ہے پرولتاری ڈکٹیٹر شپ۔ یہ بات اُس نے لندن میں پیرس کمیون کی 20 ویں سالگرہ کے موقع پر 18 مارچ 1891ء کو کہی تھی۔

میں سمجھتا ہوں کہ مارکس 1883ء کے بعد سو سال بھی اور زندہ رہتا تو اُس کی زندگی میں دوبارہ یہ بات کہنے کی نوبت نہ آتی۔ وہ کیسے؟ اس پر ہم بات 1917ء میں بالشویک اکتوبر انقلاب اور 1949ء میں چینی انقلاب کے ضمن میں کریں گے۔ جہاں تک 1917ء کے بالشویک انقلاب کا تعلق ہے تو میں یہاں لینن (Lenin) کے مشہور زمانہ مضمون ”کیا کیا جائے“ (What Is To Be Done) کے ایک اقتباس سے بات شروع کرنا چاہتا ہوں۔

”ہم نے کہا ہے کہ محنت کشوں میں سماجی جمہوری شعور نہیں ہو سکتا۔ یہ اُن میں باہر سے لانا پڑتا ہے۔ تمام دنیا کی تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ محنت کش تخصیصی طور پر اپنی کاوش سے صرف اپنے اندر مزدور انجمنوں (Trade Unions) سے متعلق شعور پیدا کر سکتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اس بات پر یقین کہ مختلف مزدور انجمنوں کا اتحاد کیسے ہو سکتا ہے۔ آجر کے ساتھ کیسے لڑا جاسکتا ہے اور حکومت کو اس بات پر کیسے آمادہ کیا جاسکتا ہے کہ محنت کے بارے میں ضروری قوانین بنائے۔ جہاں تک سوشلزم کے نظریات کا تعلق

ہے، اُن کی نشوونما صاحب جائیداد طبقات سے تعلق رکھنے والے دانشوروں کے فلسفیانہ، تاریخی اور معاشی نظریات کے بل بوتے پر ہوئی۔ اپنے سماجی مرتبے کے لحاظ سے جدید سائنسی سوشلزم کے بانی مارکس اور اینگلز کا تعلق بھی بورژوا اہل دانش (Intelligentsia) سے تھا اور روس

میں بھی ایسے ہی ہوا۔“ (Lenin SW Vol I, P. 122)

لینن کے اس اقتباس سے مجھے اُس بات کو دھرانا تھا کہ دنیا میں جب بھی کوئی بڑی انقلابی تبدیلی آئی وہ معاشی، سماجی اور ثقافتی تبدیلیوں پر پینے والے نظریات کی عوام کے دلوں میں گھر کر جانے کے بعد ہوئی اور اُسے متوسط طبقے کے دانشوروں اور سیاسی رہنماؤں کی قیادت حاصل رہی اور عوام کو تو ایک افرادی قوت کے طور پر استعمال کیا گیا۔ فرانسیسی، بالٹویک اور چینی انقلاب اس کی رخشندہ مثالیں ہیں۔

روسی اور چینی انقلاب میں کمیونسٹ پارٹی کی تہہ داریت اور رہنمائی نہ صرف انقلاب لانے کی علمبردار تھیں اور بعد ازاں انقلاب کو آگے بڑھانے میں بھی کمیونسٹ پارٹی کا نوکر شاہانہ مزاج (Bureaucratic) بھی تاریخ پر ثبت ہے۔ اس کے لیے چین میں تو کنفیوٹیش کا مرتب کردہ نوکر شاہانہ نظام تو ہزار سال سے بھی زیادہ عرصہ سے چل رہا تھا لیکن روس میں زار شاہی جبریت اور استبداد کا ایک مستحکم نظام موجود تھا، جیسے سٹالن نے اپنے دور میں مزید مستحکم کیا۔ چین کے حوالے سے ماؤزے تنگ نے اپنے ایک مضمون ”کمیونسٹ پارٹی کے کردار“ میں کیا ہے۔ چین کی کمیونسٹ پارٹی ایک عظیم انقلابی جدوجہد کی رہنمائی کر رہی ہے اور وہ اُس وقت تک اپنے تاریخی کام کو مکمل نہیں کر سکتی جب تک اُس کے پاس ایک بڑی تعداد میں کیڈرنہ ہوں۔ (Mao Tse-Tung)

Selected Readings 1967, P. 113-114)

حالیہ دور میں جس کتاب میں عوام اور تاریخ کے موضوع کو یکجا کیا گیا ہے وہ ہوورڈ زین کی کتاب A People's History of The United States ہے۔ اس کی پہلی اشاعت 1980ء میں ہوئی اور بعد ازاں اس کے ایڈیشن اب تک چھپ رہے ہیں اور عوام سے دلچسپی رکھنے والے قارئین میں بہت مقبول سمجھی جاتی ہے۔ اس میں کوئی پچیس (25) ابواب ہیں۔ پہلا باب کولمبس، امریکی انڈینز اور انسانی ترقی کے عنوان سے ہے جبکہ آخری باب امریکہ میں 2000

کے انتخابات اور دہشت گردی کے خلاف جنگ کے بارے میں ہے۔

اس کا تجزیہ کرنے سے پہلے میں یہ بات واضح کرنا چاہتا ہوں کہ میرا بنیادی نقطہ نظر یہ ہے کہ کیا عوام ہی بڑی تبدیلیوں کا محرک ہوتے ہیں یا پھر تاریخ کے بڑے عوامل انہیں کسی طرف لے جا رہے ہوتے ہیں۔ میں یہاں یہ بھی واضح کرنا چاہتا ہوں کہ اس سے میری مراد ہرگز یہ نہیں ہے کہ عوام کی حالت کسی دور یا کسی تاریخ کے موڑ پر کیا تھی وہ بیان ہی نہیں کی جاسکتی۔ بہت سی دستاویزات کا باریک بینی سے مطالعہ کرنے کے بعد اور آثار قدیمہ کے علم کی ترقی اور مرہبہ آلات کے بعد ایسا ہونا ممکن ہے اور ہوا بھی ہے۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تاریخ کے سارے تانے بانے اور اونچ نیچ کے محرک نچلے طبقات کے محنت کش ہی ہوتے ہیں۔ ہاں وہ اُس کے ڈیزائن کو تاریخ کے معماروں کے حوالے سے اپنے عمل کی وجہ سے متشکل ضرور کرتے ہیں اور وہ اُس میں سب سے بڑی افرادی قوت کے طور پر سامنے آتے ہیں۔

ہوورڈ زین نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ زیادہ تر اُن دستاویزات پر مبنی ہے جو اس دور سے متعلق آرکائیوز (Archives) کے طور پر محفوظ ہیں۔ یا پھر سیاحوں کے وہ بیانات ہیں جو کسی بھی علاقے میں ہونے والے واقعات کے طور پر رقم کیے گئے جیسا کہ اس کتاب کے پہلے ہی صفحہ پر کولمبس کا وہ تاثر موجود ہے جو اُس نے باہاماز (Bahamas) جزائر کے اراوک (Arawaks) گروہ کے قبائلی لوگوں سے ملنے کے بعد اپنی لاگ بک (Log Book) میں درج کیا تھا۔ وہ اُن کی شراکت داری اور میزبانی کی تعریف کرتا ہے لیکن اُسے تو سونے (Gold) میں دلچسپی تھی۔ جسے دیکھ کر اُس کی رال ٹپک رہی تھی۔ اُن کی عادات، بود و باش، طور طریقوں، معاشرتی آداب پر اُس نے سپین کے دربار میں اپنے تاثرات بھیجنے شروع کر دیے جس میں ان جزائر کی جغرافیائی، معدنی اور سماجی صورت حال کے دفتر کھلے۔

سپین سے مسلح افراد کے ظلم کی داستانیں جو انہوں نے مقامی آبادی سے روا رکھا، کو رقم کرنے والا سب سے اہم شخص نوجوان پادری بارٹولومی (Bartolome de las Casas) تھا۔ یہ واقعات اُس نے انڈیز کی تاریخ (History of Indies) میں درج کیے۔ جہاں اُس نے اُن کی بہت سی خوبیاں گنوائی ہیں اور سب کی طرح یہ بیان کیا ہے کہ مرد اور عورتیں ہر عمر میں برہنہ رہتے تھے اور اُن کے لیے یہ معمول کی بات تھی اور اس کا انہیں کوئی احساس بھی نہ تھا۔ علاوہ ازیں

اُس نے قتل و غارت گری کی اندوہناک کہانیاں بھی بیان کی ہیں۔

کولمبس کے زیرِ تحت آنے والے ہسپانوی مسلح افراد نے مقامی آبادی کے ساتھ جو کچھ کیا اُس کو بیان کرنے کے لیے مقامی آبادی کے پاس نہ تو کوئی ذرائع تھے اور نہ ہی ایسا کوئی تاریخ نویس تھا جو ایسے لرزہ خیز واقعات کو مقامی آنکھ سے دیکھ کر قلمبند کر سکتا۔ ان تمام واقعات کے شاہد یورپی سیاح، پادری یا روزنامچہ نویس ہیں جنہوں نے اس سفاکی کو اپنے اپنے انداز میں بیان کیا، میں اسے عوام کی تاریخ تو نہیں کہوں گا البتہ اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ یورپی حوالے سے امریکی سرزمین پر آنے والوں نے جو اپنے مشاہدات قلمبند کیے یہ اُن کی داستانِ ضرور ہے۔

ہسپانوی ہرناڈو کورٹیز (Hernando Cortes) نے جس حکمت عملی سے ایزٹیک (Aztec) تہذیب اور انسانوں کا قلع قمع کیا ہے اُس بربریت کی مثال تاریخ میں کم ہی ملے گی لیکن کیا ہم اس پر کوئی اخلاقی فیصلہ صادر کر سکتے ہیں؟ کیا تاریخ میں یہ پہلی مرتبہ ہوا تھا۔ ایگا میمنون (Agamemnon) کے یونانی سپاہیوں نے ٹرائے اور اُس کے باسیوں کے ساتھ جو کچھ کیا تھا وہ کیا کم تھا یا پھر تھو کوڈائیڈیز (Thucydides) نے جو یونانی افواج کے اہل میلوس (Melos) کے ساتھ برتاؤ کے بارے میں بیان کیا وہ اس کی متوازی مثالوں کے طور پر نہیں پیش کیا جاسکتا اور تیمور نے جب تغلق سے جنگ سے پہلے 90 ہزار قیدیوں کا قتل عام کیا تھا وہ کیا تھا۔ کیا جب ہم فاتح اقوام کے مفتوح اقوام کے ساتھ بہیمانہ برتاؤ کی داستان رقم کرتے ہیں تو کیا عوام کی تاریخ لکھ رہے ہوتے ہیں۔ کیا وہاں عوام تاریخ کے معمار کے طور پر سامنے آ رہے ہوتے ہیں۔ اس پر میں کوئی فیصلہ صادر کرنے یا نتیجہ نکالنے سے قاصر ہوں۔

امریکہ کے ریڈ انڈینز (Red Indians) جنہیں یہ نام غلطی سے اور ناواقفیت کی وجہ سے دیا گیا، اُن کے بیان بھی یورپی قلم کاروں کے ہاتھوں محفوظ ہوئے۔ اگر آپ انہیں عوام کی تاریخ کہنا چاہتے ہیں تو میں اپنے تحفظات کے ساتھ چپ سادھتا ہوں۔

یہاں آ کر زن ایک سوال اُٹھاتا ہے وہ کہتا ہے تمام خون ریزی، دغا بازی جو کولمبس سے کورٹیز اور پیزارو نے روارکھی کیا وہ انسانی نسل کے لیے بربریت سے تہذیبی سفر کے لیے ضروری تھی؟

پھر وہ سٹالن (Stalin) کے صنعتی انقلاب کے لیے کسانوں کے قتل عام اور

چرچل (Churchill) کی جرمنی کے شہروں ڈریسڈن اور ہیمبرگ (Dresden and Hamburg) پر بمباری اور ٹرومین (Truman) کے ہیروشیما پر ایٹمی حملے پر ٹھوس اور پُر مغز دلیلوں پر بات کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ان باتوں پر کوئی فیصلہ کیسے صادر کیا جاسکتا ہے جبکہ فوائد اور نقصانات کو پلڑے میں تولانا نہ جائے، ایسے ہونا ممکن نہیں کیونکہ نقصانات کو صحیح طور پر بیان ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اگر کیا بھی جاتا ہے تو بہت جلد بازی میں کیا جاتا ہے۔ (Zinn. 2005. 17)

میں یہاں اتنا کہنا چاہوں گا کہ زن کا شمار ان دانشوروں اور تاریخ نویسوں میں ہوتا ہے جو انسانیت سے محبت رکھتے ہیں لیکن وہ بھی اس منحصرے میں گرفتار ہیں کہ کہیں تو کیا کہیں۔ لیکن ظلم کی داستان جس انداز سے وہ بیان کرتے ہیں اُس سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ وہ کس کے ساتھ ہیں۔ میں پھر وہی سوال دہرانا چاہتا ہوں کہ کیا تاریخ میں جو کچھ ہو چکا اُس کو واپس لایا جاسکتا ہے اور اُس کا رُخ کسی اور طرف موڑا جاسکتا ہے تو تاریخی حوالے سے اُس کا جواب صرف یہ ہے کہ ایسا ہونا ممکن نہیں۔ اس لیے ماضی کی تاریخ میں جو کچھ ہو چکا ہے اُس پر قناعت کیے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ طاقتور کے سامنے کمزور کا مطیع ہونا ایک تاریخی جبریت ہے۔ وہ قتل و غارت گری سے ہوا کسی اور طریقے سے اُس سے مفر نہیں۔

زیر بحث زن کی کتاب سے امریکہ کی جنگ آزادی اور غلامی کے حوالے سے خانہ جنگی پر بھی مختصر سی بات کرنا ضروری ہے۔ گو اُس سے پہلے مختصر سا ذکر گورے آقاؤں اور سیاہ فام غلاموں کی بات کرنا ضروری ہے۔

باب "Drawing The Colour line" میں غلاموں کی سفید آقاؤں کے خلاف نفرت اور بغاوت کا اظہار مختلف پیرائے اور مختلف واقعات کے حوالے سے کیا گیا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ہم عوام کی بات کرتے ہیں تو کیا ہم اکثریت کی بات کر رہے ہوتے ہیں یا اقلیت کی۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ کسی بھی معاشرے میں طبقاتی تقسیم کے حوالے سے مراعات یافتہ یا اعلیٰ طبقات یا حکمران طبقات کی تعداد آبادی کے تناسب کے طور پر کم ہوتی ہے اور پسے ہوئے طبقات کی تعداد زیادہ ہوتی ہے۔ اگر اکثریت کے حوالے سے دیکھا جائے تو ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں سیاہ فام غلاموں کی تعداد سفید فام حاکموں سے کم تھی۔ تو کیا اُن کی اپنے حالات کو درست کرنے کی جدوجہد کو عوام کی جدوجہد یا عوام کی تاریخ کا نام دیا جائے گا یا پھر سفید

قام اکثریت کو عوام کا نام دیا جائے۔ امریکہ کی جنگ آزادی میں امریکی عوام جب برطانیہ کے خلاف نبرد آزما تھے تو انہیں نوآبادیاتی آقاؤں کے خلاف لڑنے پر عوامی جنگ کہا جائے گا کہ نہیں۔ ان سب واقعات اور سوالات کو اضافیت (Relativity) کے حوالے سے دیکھنا ضروری ہوتا ہے پھر بھی کوئی واضح نتیجہ سامنے نہیں آتا۔ اگر تہذیب کی ترقی اور آگے بڑھتے ہوئے سفر کی طرف دیکھیں تو کچھ بات سمجھ میں آتی ہے ورنہ سب کچھ الجھاؤ کا شکار ہو جاتا ہے۔

جب آریائی اقوام شمال کے راستے پاکستان میں داخل ہوئیں تو جو نسل جنہیں عام طور پر دراوڑی کہا جاتا ہے اور جو وادی سندھ کے علاقوں میں آباد تھی، اُن کو اپنی بستیوں سے نکال باہر پھینکا اور اُن سے کم تر تہذیب یافتہ شمال یا وسطی ایشیا سے آئے ہوئے آریاؤں کا سپت سندھو کے علاقے پر قبضہ کر لینا اور ان میں عوام اور غیر عوام میں تاریخی حوالے سے تمیز کرنا ایک مضحکہ خیز بات معلوم ہوتی ہے۔ بعض اوقات غیر ترقی یافتہ اقوام، ترقی یافتہ اقوام کے ہاتھوں مفتوح ہونے کے بعد اپنے ادب میں اپنے اوپر ہونے والے ظلم کی لوک داستانیں چھوڑ جاتے ہیں اور نسل در نسل اُن کو ذرا یاد جاتا ہے۔ وہ اُسی رومانیت میں گم ہو کر تاریخ کی ترقی میں رکاوٹ کا باعث بھی بنتے ہیں۔ یہ بات بھی اپنی جگہ درست ہے کہ اُن داستانوں کا بھی اپنا ایک سحر ہے جو صدیوں تک قائم رہتا ہے۔

یہ ایک جدلیاتی اضافی رشتہ (Dialectical Relativity) ہے۔ جب یورپی اقوام نے امریکہ میں آ کر مقامی باشندوں کو نسل در نسل تباہ کرنا شروع کیا تو اُن کے اپنے ہی لکھے ہوئے روزناموں اور واقعات کو پڑھ کر مقامی باشندوں پر ہونے والے ظلم کے لیے دل میں کسک ضرور محسوس کرتے ہیں۔ لیکن پھر جب وہی یورپی اقوام 250 سال بعد اپنی ہی نسل کے مقتدر نوآبادیاتی حاکموں کے خلاف جنگ آزادی شروع کرتے ہیں تو امریکہ کی جنگ آزادی کو تاریخ کا ایک سنہری باب گردانا جاتا ہے اور ورجینیا میں جارج میسن (George Mason) کے لکھے گئے Virginia Declaration of Rights کو 12 جون 1776ء کو اسمبلی میں منظور کیا جاتا ہے تو اُسے انسانی حقوق کی طرف پیش رفت میں سنگ میل گردانا جاتا ہے جس کی بازگشت بعد ازاں فرانس کے Declaration of Rights of Man and Citizen میں (منظور کردہ 26 اگست 1789ء) سنائی دیتی ہے اور آج تک اقوام متحدہ کے انسانی حقوق کے بنیادی چارٹر

سے لے کر دنیا کے مختلف دساتیر کے انسانی حقوق کے ابواب میں اُسے دُہرایا جاتا ہے۔  
 میں اب باقی دو کتابوں کی تفصیل میں نہیں جاؤں گا۔ اُن میں بھی تفصیلات کے ساتھ کم و بیش یہی باتیں دُہرائی گئی ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ عوام کی تاریخ کا تعقل فرانسیزی انقلاب (1789ء) کے بعد اُبھر کر سامنے آیا۔ گو جدید دور میں اُس کی شروعات امریکی انقلاب (1776ء) سے ہوئیں۔ ان دونوں انقلابات میں مقتدر طبقات کے خلاف عوام کی شرکت اور بعد ازاں پستے ہوئے عوام کے حقوق کے لیے جدو ستاويزات سامنے آئیں اُس سے پہلے انسانی تاریخ میں وہ اس طرح باضابطہ طور پر رقم نہیں ہوئی تھیں۔ ان سے پہلے عوام کی تاریخ کا یہ تعقل اس منظم شکل میں نہیں ملتا اور نہ ہی بدلتی ہوئی اقدار کے تحت کسی نظام کو بدلنے میں عوام کی اس قدر شمولیت کا ایک قوت کے طور پر اظہار پہلے کبھی ہوا تھا۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ مغرب کے وہ ممالک جو جمہور مرکزی سمجھے جاتے ہیں اُن کی تاریخ عوام رقم کر رہے ہیں یا کوئی اور؟

ایک حد تک تو یہ بات درست نظر آتی ہے کہ جو بھی حکومت برسرِ اقتدار آتی ہے وہ عوام کی نمائندہ حکومت ہوتی ہے، تو کیا اُس دور میں ہونے والے تمام اقدامات عوام کی اُمنگوں کی عکاسی کر رہے ہوتے ہیں؟ کیا بش سینٹر کا عراق پر دھاوا بولنا اور بش جونیئر کا افغانستان میں فوجیں بھیجنے کے فیصلے امریکی عوام کی اکثریت کی منشا کے مطابق تھے۔ اگر تو عوام کے فیصلے تھے تو کیا ہمیں اُن کو سراہنا چاہیے۔

ہٹلر جو منتخب چانسلر تھا۔ اُس نے جرمنی اور یورپ پر جو جنگ طاری کی تھی کیا وہ عوام کی خواہشات کا اظہار تھا۔

کیا عوام نے سٹالن کو کہا تھا کہ وہ اپنی سنٹرل کمیٹی کی اکثریت کا نام و نشان مٹا دے۔  
 میں نے عوام کی پشت پناہی (نام نہاد طور پر ہی سہی) پر بننے والی تین حکومتوں کی مثالیں،  
 نمونے کے طور پر پیش کی ہیں۔

ہاں ایک بات یاد آئی، کیا عوام نے سٹالن کو اس بات کی اجازت دی تھی کہ وہ میکسیکو میں ایجنٹ بھیج کر ٹراٹسکی کو مروا دے۔ البتہ ہو سکتا ہے کہ ایسا ہوا ہو کہ عوام نے ایسا قدم اٹھانے اور مطلوبہ نتائج حاصل کرنے پر سٹالن پر اپنے اندر ہی اندر غم و غصے کا اظہار کیا ہو۔ ہاں اگر جبرل

سیکریٹری کے فیصلوں سے عوام کو متحرک کرنے اور اُن کی افرادی قوت کو اپنی منشا کے مطابق استعمال کرنے کو عوام کی تاریخ کہنا مقصود ہے تو یہ اور بات ہے۔

Chris Harman نے عوامی تاریخ عالم میں تاریخ میں تبدیلیوں کی روایتی ڈگری کو نہیں اپنایا بلکہ مارکسی انداز کے قریب رہتے ہوئے اُن عوام کی نشان دہی کی ہے جو تاریخ کی بیشتر راہیں متعین کرنے میں مدد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔

آپ یہ بھی جانتے ہیں کہ مغربی فلسفہ تاریخ کے علمبرداروں کے ہاں عوام کی تاریخ کی بات تو ایک طرف وہ تو یہ کہنے میں بھی خود کو حق بجانب سمجھتے تھے کہ ہندوستان کے ساتھ کئی اور ایشیائی ملکوں کی کوئی تاریخ ہی نہیں ہے۔ یہ بات سب سے پہلے واضح اور منظم سطح پر جرمن فلسفی ہرڈر (Herder) (1744ء-1803ء) نے کہی تھی۔ پھر ہیگل اور مارکس نے اسے اپنے اپنے انداز میں دہرایا۔ ہیگل تاریخ میں کارفرما ایک بہت بڑے عنصر عیاری عقل (Cunning of Reason) کی بات بہت پُر زور انداز میں کرتا ہے۔

اب آئیے رنجیت گوبا (Ranjit Guha) کی (Subaltern studies) کی بات کرتے ہیں۔ سری دھرن (E. Sreedharen) نے A Text Book of Historiography, Orient Longman (2004) میں اس کا جائزہ لیتے ہوئے یہ بات کہی ہے کہ رنجیت گوبا کا موقف یہ ہے کہ ہندوستان کی قومی تاریخ اعلیٰ طبقات کے دو قسم کے تعصبات سے عبارت ہے۔ یعنی قومی شعور اور قوم کی ساخت کی نشوونما اعلیٰ طبقات کے حاصلات کا ثمر تھی۔ وہ اعتراض کرتا ہے کہ یہ دونوں باتیں ہندوستانی قومیت کی وضاحت کرنے سے قاصر ہیں کیونکہ ان میں عوام کی اعلیٰ طبقات سے علیحدہ فعالیت کا کردار موجود نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اعلیٰ طبقات کی سیاست کے علاوہ عوام کی ایک اپنی دنیا تھی جس میں subaltern class کے علاوہ عوام کی اکثریت شامل تھی۔

کرس ہارمن بھی تاریخ عوام دنیا میں اُن عوامل طریقہ پیداوار، پیداواری ذرائع، ایجادات اور فلسفوں کا ذکر کرتا ہے جو عوام کو سیاسی طور پر بیدار کرنے اور انھیں ترغیب دینے کے اصل عوامل کے طور پر سامنے آئے۔

اسی طرح رافیل اور Eduardo Galeano اُن افراد کی کہانیاں بیان کرتے ہیں جن

کے ساتھ کچھ بیتایا پھر انھوں نے خود اُس میں اپنے تئیں کوئی کردار ادا کیا۔ رومان اور جذبات سے پُر یہ کہانیاں ایک رومان پرور اور المیاتی منظر نامہ تو ضرور پیش کرتی ہیں لیکن یہ کسی تحریک کو بڑے کیوس پر پیش کرنے سے عاری ہیں۔

عرفان حبیب صاحب نے بھی People's History of India لکھتے ہوئے دیباچے میں اُسے ہندوستان کی تاریخ لکھتے ہوئے اُس میں اپنا مؤقف بیان نہیں کیا، نہ ہی اُس کے اندراجات عوام کی طرف کوئی اشارہ کرتے ہیں۔ نہ ہی پہلی جلد میں اور نہ ہی آنے والی باقی جلدوں میں اس کا کوئی واضح بیان ملتا ہے۔

تو یہاں رُک کر میں مختصر اُیہ بیان کرنا چاہوں گا۔

- (1) انقلاب فرانس سے پہلے ہمیں ایسا کوئی تعقل نہیں ملتا جسے ہم عوام کی تاریخ کہہ سکیں۔
- (2) ہاں اگر عوام نے کوئی بڑا کردار ادا کیا ہے تو تاریخ کے بیشتر عوامل کے کندھے پر سوار ہو کر کیا یا پھر Fodder of History کے طور پر انھوں نے انقلاب فرانس کے بعد اکتوبر انقلاب اور چینی انقلاب اور طویل مسافت کے دوران ان کا کردار جزوی طور پر سامنے آتا ہے۔ جہاں وہ طریقہ پیداوار اور سماجی رشتوں کے لائے ہوئے طوفانوں کی رتھ پر سوار ہو کر جم غفیر کے طور پر یکسو ہو کر اُن عوامل کی پذیرائی کے لیے جمع ہو گئے تھے۔

اس لیے میں یہ سمجھتا ہوں کہ ایک نامکمل بحث ہے اور کئی سوالوں کا جواب ہمیں نہیں ملتا۔ اگر علاقائی سطح پر چھوٹے گروہوں کی تاریخ کی جزئیات میں جائیں اور قومی سطح کے تسلسل میں اُن کے کردار کو سمونے کی کوشش کریں تو اُس کے متعلق بھی ہمیں واضح اشارے نہیں ملتے۔



## تاریخ کے گمنام لوگ

ڈاکٹر مبارک علی

روایتی تاریخ میں ان لوگوں کو تاریخ کے بنانے والوں اور تشکیل دینے والوں کو سمجھا جاتا ہے کہ جن کے پاس سیاسی طاقت اور اقتدار ہو۔ اس لئے اس تاریخ نویسی میں حکمران طبقے کے کردار کو اُبھارا جاتا ہے اور وہ طبقات کہ جو سیاسی طاقت اور اقتدار سے محروم ہوتے ہیں انہیں تاریخ میں کوئی جگہ نہیں دی جاتی ہے۔

روایتی تاریخ میں اس پر زور دیا جاتا ہے کہ افراد تاریخ کو بناتے ہیں اس نظریے کی وضاحت ٹامس کارلانی نے اپنی کتاب ”ہیروز اینڈ ہیرو ورشپ“ (Heroes and Hero Worship) میں کی ہے۔ ان افراد میں سیاسی اور مذہبی رہنماؤں کو شامل کیا گیا ہے۔ اس نظریے کے مطابق ایسا محسوس ہوتا ہے کہ افراد تنہا اپنی ذہنی صلاحیتوں اور جسمانی توانائی کے ساتھ تاریخ کی تعمیر میں مصروف ہیں۔ اسی کو مد نظر رکھتے ہوئے برٹولڈ بریخت نے اپنی نظم میں ان سوالات کو ابھارا ہے کہ کیا جب سیزر نے گال کو فتح کیا تو وہ اکیلا ہی تھا؟ کیا اس کا کوئی باورچی بھی اس کے ساتھ نہیں تھا؟ جب انگلستان پر اسپین نے بحری حملہ کیا اور اس کے جہاز تباہ ہوئے تو بقول بریخت اسپین کا بادشاہ فلپ بحری بیڑے کی تباہی پر رویا۔ اس پر وہ سوال کرتا ہے۔ کیا اور کوئی رونے والا نہیں تھا؟

بریخت نے اس چھوٹی سی نظم میں روایتی تاریخ کو چیلنج کرتے ہوئے اس کو بے نقاب کر دیا ہے۔ اس نے اس اہمیت کو ظاہر کیا ہے کہ روایتی تاریخ دان تاریخی عمل کو محدود دائرے میں رکھتے ہوئے اس کو سطحی طور پر دیکھتے ہیں جبکہ اس عمل میں عام لوگوں کے کردار کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

جرمن فلسفی ہیگل نے فرد کے تاریخی کردار کے بارے میں کہا ہے کہ وہ بے خبری کے عالم میں فطرت کے منصوبوں کو پورا کرتا ہے۔ جب فطرت کے یہ منصوبے مکمل ہو جاتے ہیں تو وہ اسے بیکار سمجھ کر ناکارہ بنا دیتی ہے۔ جیسے سکندر نے جب فتوحات مکمل کر لیں تو کم عمری ہی میں اس کا انتقال ہو گیا کیونکہ اب اور زیادہ فتوحات کی ضرورت نہیں تھی۔ سیزر نے جب گال اور مصر وغیرہ کی فتوحات کر کے خود کو طاقت ور بنایا تو اب رومن سلطنت کو اس کی مزید ضرورت نہیں تھی اسی لئے وہ قتل ہوا۔ اسی طرح جب نپولین اپنا مشن پورا کر چکا تو اسے بے بس بنا کر سینٹ ہیلینا میں زندگی گزارنے پر مجبور کر دیا۔

ہیگل کے مطابق یہ افراد اپنے منصوبوں کی تکمیل میں اخلاقی روایات کے پابند نہیں ہوتے ہیں وہ ان سے بالاتر ہو کر اپنے مقصد کے لئے جدوجہد کرتے ہیں۔ ہیگل کے اس نظریے میں ان افراد کے ساتھ عوام کا کوئی ذکر نہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ تاریخ کا عمل اوپر ہی اوپر ہو رہا تھا جبکہ نیچے عام لوگ اس عمل میں بے معنی تھے۔

ٹالسٹائی نے اپنی کتاب ”جنگ اور امن“ میں ان افراد کے بارے میں کہا ہے کہ ان کی حیثیت اس طرح کی ہے کہ جیسے جانوروں کے گلہ کے آگے کسی ایک جانور کے گلے میں گھنٹی باندھ دی جاتی ہے جس کی آواز کے پیچھے باقی جانور خاموشی سے اس کے پیچھے چلتے رہتے ہیں۔ روسی مفکر پلٹینوف نے اپنی کتاب ”تاریخ میں فرد کا کردار“ کے بارے میں لکھا ہے کہ سیاسی سماجی اور معاشی قوتیں جب تاریخ کے عمل کو آگے بڑھاتی ہیں تو اس کی پختگی کے مرحلے پر افراد آ کر منصوبوں کو پورا کرتے ہیں۔

موجودہ دور میں تاریخی عمل کے بارے میں جو تحقیقات ہو رہی ہیں ان میں اس بات کی کوشش کی جا رہی ہے کہ ان جماعتوں، طبقات اور گروپوں کے تاریخی کردار کو واضح کیا جائے کہ جنہیں تاریخ نے اب تک فراموش کر رکھا ہے۔ ان میں اب تک خاص طور سے غلاموں اور کسانوں کے کردار پر کافی روشنی ڈالی گئی ہے۔ مثلاً یونان اور روم میں غلاموں نے ان کی تاریخ میں کیا کردار ادا کیا ہے اور اس کی وجہ سے یونان کے حکمران طبقوں اور فلسفیوں کو روزمرہ کے کاموں سے جب نجات ملی تو انہوں نے سیاست، فلسفہ، ادب، شاعری، مصوری، مجسمہ سازی، موسیقی اور عمارتوں کی تعمیر میں حصہ لیا۔ اسی وجہ سے کسی بھی یونانی مفکر نے غلاموں کی بے بسی، محنت و مشقت

اور ان کی خدمات کے بارے میں کسی قسم کا اظہار نہیں کیا ہے۔ ارسطو غلامی کے ادارے کو معاشرے کے لئے لازمی سمجھتا ہے کیونکہ اس کی وجہ سے ایتھنز کے شہریوں کو جو آرام اور آسائش میسر تھا اس کے لئے وہ اسے برقرار رکھنا چاہتے تھے۔ یہی صورت حال رومیوں کے زمانے میں تھی کہ جب ہزاروں کی تعداد میں فتوحات کے بعد لوگوں کو جنگی قیدی بنا کر لایا جاتا تھا اور پھر بطور غلام منڈیوں میں فروخت کر دیا جاتا تھا۔ یہ غلام گھریلو کام کاج سے لے کر معدنیات کی کانوں میں کام کرتے تھے۔ ایسا کام کہ جس کی وجہ سے ان کی معاشرے میں کوئی عزت نہیں تھی۔ غلامی کا یہ ادارہ عرب دور حکومت میں بھی رہا اور عباسی سلطنت کے خاتمے کے بعد ابھرتے ہوئے مسلم شاہی خاندانوں میں بھی باقی رہا۔ ہندوستان میں خاندان غلاماں کی حکومت اور مصر میں مملوک حکومت اس کی مثال ہے کہ جب غلاموں نے سیاسی اقتدار پر قبضہ کیا۔

پندرہویں صدی میں جب امریکہ دریافت ہوا اور اہل ہسپانیہ نے جنوبی امریکہ میں اپنا اقتدار قائم کیا تو انہیں معدنیات کی کانوں اور بڑے بڑے کھیتوں میں کام کرنے کے لئے لوگوں کی ضرورت تھی۔ اس مقصد کے لئے افریقہ سے غلاموں کو یہاں لایا گیا۔ غلاموں کی اس وقت اور زیادہ ضرورت پڑی جب شمالی امریکہ میں اہل یورپ نے اپنی کالونیاں بنائیں۔ جب جزائر غرب الہند میں گنے کی کاشت کی جانے لگی اور ان سے شکر بنانے کا عمل شروع ہوا تو اس کام کے لئے بھی افریقہ سے غلاموں کو لایا گیا، ایک اندازے کے مطابق چار سے چھ سو ملین افریقیوں کو ان کے گھروں سے نکال کر اور غلام بنا کر یہاں پر ان سے معدنیات کی کانوں اور کھیتوں میں کام کروایا گیا۔

شمالی امریکہ کی آزادی کے وقت جو اعلامیہ شائع ہوا اس میں ان افریقی غلاموں کا کوئی ذکر نہیں۔ نہ ہی امریکہ کے دستور میں ان کے بارے میں کچھ کہا گیا۔ غلامی کا سوال اس وقت اٹھا جب امریکہ میں شمالی اور جنوبی ریاستوں کے درمیان سول وار ہوئی اور جنگ کے خاتمے کے بعد امریکہ سے غلامی کا خاتمہ ہوا۔ لیکن غلامی کے اس خاتمے کے باوجود امریکہ کے کالے باشندے ایک عرصہ تک اپنے بنیادی حقوق سے محروم رہے۔ اگرچہ 1960ء کی تحریک میں نسل پرستانہ قوانین کا خاتمہ ہوا مگر اب بھی ان کے بارے میں متعصبانہ رویے باقی ہیں۔ لیکن موجودہ دور میں مورخین بلیک ہسٹری کے عنوان سے تاریخ میں غلاموں کے کردار اور ان کے عمل کا جائزہ لے

رہے ہیں کہ جسے اب تک نظر انداز کیا گیا تھا۔ مثلاً ٹری نی ڈاڈ (Trinidad) کے گورنر ایرک ولیم (Eric William) نے اپنی کتاب ”غلامی اور سرمایہ داری“ (Slavery and Capitalism) میں اس نظریے کو پیش کیا ہے کہ جزائر غرب الہند میں غلاموں نے شکر کی پیداوار کے ذریعہ سرمائے کو پیدا کیا جو صنعتی انقلاب کا باعث ہوا اور پھر سرمایہ دارانہ نظام نے غلامی کے ادارے کو ختم کر کے مزدوروں کے طبقے کو پیدا کیا۔ یعنی غلاموں نے سرمایہ پیدا کیا اور سرمائے نے غلامی کا خاتمہ کیا۔ کیونکہ اب فیکٹریوں میں اجرت پر کام کرنے والے مزدور زیادہ سستے اور منافع بخش تھے۔

تاریخ کا ایک اور اہم گمنام طبقہ کسانوں کا تھا کہ زرعی معاشرے میں کسان پیداوار کا کام کرتے تھے جس کی بنیاد پر شہروں میں حکمران طبقے اور پیشہ ور برادریاں اور آبادی کے دوسرے لوگ پرورش پاتے تھے۔ لیکن جاگیردارانہ معاشرے میں کسانوں سے ان کی محنت سے کی ہوئی پیداوار کو چھین لیا جاتا تھا اور ان کے پاس اس قدر رہنے دیا جاتا تھا کہ وہ بہ مشکل گزر اوقات کر سکیں۔ اس استحصال کی وجہ سے کسان برابر بغاوتیں کرتے رہے تھے۔ چین میں کسانوں کی یہ بغاوتیں اب تاریخ کا ایک حصہ ہو گئی ہیں۔ ہندوستان میں کسانوں کی بغاوتوں پر عرفان حبیب اپنی کتاب ”ہندوستان کی تاریخ پر مضامین“ (Essays on the History of India's) میں تفصیلی مقالہ لکھا ہے۔ جس میں ہونے والی بغاوتوں کی نشاندہی کی ہے۔ اگرچہ یورپ میں مختلف تاریخی ادوار میں کسانوں کی بغاوتیں ہوئیں جن میں سے ایک 1381ء کی انگلستان میں ہونے والی بغاوت ہے جس کا رہنما واٹ ٹیلر (Wat Taylor) تھا۔ یہ بغاوت ٹیکسوں کی زیادتی کے خلاف تھی۔ اس بغاوت کا خاتمہ اس وقت ہوا جب اس کے رہنما کو قتل کر دیا گیا اور باقی کسانوں کا قتل عام کر کے اسے کچل دیا گیا۔

کسانوں کی دوسری اہم بغاوت سولہویں صدی میں جرمنی میں ہوئی۔ جب مارٹن لوتھر نے چرچ کی بدعنوانیوں کے خلاف بغاوت کی تو اس سے حوصلہ پا کر کسانوں نے بھی بغاوت کا اعلان کیا کہ اس نظام کا خاتمہ کیا جائے جو جاگیرداروں نے ان پر مسلط کر کے انہیں غلام بنا رکھا ہے۔ مگر یہ بغاوت اس لئے ناکام ہوئی کہ جرمن ریاستوں کے تمام حکمران ان کے خلاف متحد ہو گئے اور لوتھر نے بھی ان کو بد معاش اور لٹیروں کے کہہ کر حکمرانوں سے مطالبہ کیا کہ ان کے خلاف سخت

اقدامات کئے جائیں۔ اس کے نتیجے میں کسانوں کا قتل عام ہوا اور بغاوت کو پکچل دیا گیا۔ اٹھارہویں صدی میں صنعتی انقلاب کے بعد صنعتی مزدوروں کا طبقہ وجود میں آیا۔ اگرچہ تاریخ کے ہر دور میں محنت و مشقت کرنے والے مزدور رہے ہیں جنہوں نے عمارتوں اور سڑکوں کی تعمیر، وزنی سامان اٹھانا اور بازاروں اور منڈیوں میں دوکانوں پر سامان کو پہنچانا اور لیجانا اور اس قسم کے اور دوسرے محنت کے کام۔ لیکن صنعتی انقلاب میں مزدوروں کو فیکٹریوں کی ایک چھت تلے جمع کرنا۔ صنعتی انقلاب کے ابتدائی دور میں یہ اس طرح سے اٹھارہ گھنٹے تک کام کرتے تھے۔ ان میں عورتیں اور بچے بھی شامل تھے۔ ہفتے میں کوئی چھٹی نہیں ہوتی تھی۔ ان کی رہائش ایک یادو کمروں پر مشتمل ہوتی تھی۔ گندے پانی کی نکاسی اور کوڑا کرکٹ اٹھانے کا کوئی انتظام نہیں تھا۔ تعلیم اور صحت کی ریاست ذمہ دار نہیں تھی۔ غذا کی کمی اور صحت مند ماحول کے نہ ہونے سے ان کی زندگی میں محرومیاں ہی محرومیاں تھیں۔ لیکن انہوں نے صنعتی انقلاب کی ترقی اور سرمایہ داری کے عروج میں جو حصہ لیا اس کا ذکر کم ہی کیا جاتا ہے۔ اس کے بجائے روایتی مورخین نئی مشینوں کی ایجادات اور ٹیکنالوجی کو کامیابی کا اصل کردار بتاتے ہیں۔

اینگلز اور کارل مارکس نے انگلستان کے مزدوروں کی غربت، مفلسی، مفلوک الحالی، بے بسی اور استحصال کی اپنی تحریروں میں تصویر کشی کی ہے۔

غلاموں اور کسانوں کے علاوہ ایسے لوگوں جماعتوں اور گروہوں کی بڑی تعداد ہے کہ جنہیں تاریخ میں جگہ نہیں دی گئی ہے اور نہ ہی ان کے کاموں کو تسلیم کیا گیا ہے۔ ان میں عورتیں بھی شامل ہیں۔ جنہیں تاریخ سے باہر رکھا گیا ہے، کیونکہ روایتی تاریخ مردوں کی تاریخ ہے، اس میں اگر عورتوں کا ذکر ہے بھی تو وہ حاشیہ پر ہے۔

1970ء کی دہائی میں تحریک نسواں کے اُبھرنے کے بعد اب عورتوں کو تاریخ کی تشکیل میں شامل کیا جا رہا ہے۔ لیکن اب بھی تاریخ پوری طرح سے سماج کے تمام طبقوں پیشہ وروں اور مختلف برادریوں کے کام تاریخ میں شامل نہیں کرتی ہے۔ مثلاً گداگر، کاریگر، گھریلو ملازمین، دکاندار، ہوٹلوں میں کام کرنے والے، ڈرائیور، چرواہے، زائرین، مراٹھی، قوال، عوامی موسیقار، دھوبی، درزی، ناٹی، مزدور، معذور لوگ اور خانہ بدوش وغیرہ۔

تاریخ میں ان محروم لوگوں کا المیہ یہ تھا کہ انہوں نے اپنے بارے میں کچھ نہیں لکھا۔ کیونکہ

ان کی اکثریت ناخواندہ تھی۔ لہذا اگر تاریخ میں کہیں ان کا ذکر ہے تو دوسروں نے ان کو اپنی نظر سے دیکھا ہے۔ اس کی وجہ سے ہم ان لوگوں کے احساس اور جذبات سے ناواقف ہیں۔ ان کو محسوس کرنے کے لئے مورخ کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی تخیل کی بنیاد پر ان کی زندگی ان کے معمولات اور ان کے خیالات کا اندازہ لگائے۔

ہمیں ان گمنام لوگوں کے بارے میں روایتی تاریخ کے ماخذوں سے بہت کم معلومات ملتی ہیں۔ اس وجہ سے ضروری ہو جاتا ہے کہ متبادل ماخذوں اور ذریعوں کو دریافت کر کے انہیں کھنگالا جائے۔ مثلاً آثار قدیمہ کی مدد سے عام لوگوں کی تاریخ کے بارے میں بہت کچھ ملتا ہے، مثلاً وہ کس قسم کے اوزار اور ہتھیار استعمال کرتے تھے۔ ان کی رہائش گاہیں کس قسم کی تھیں۔ ان کے ڈھانچوں کی مدد سے ان کی غذا، ان کی عمر اور ان کی بیماریوں کے بارے میں پتہ چلتا ہے۔ دوسرا اہم ماخذ تصاویر ہیں۔ یہ تصاویر پتھر کے زمانے کے غاروں سے لے کر کانسی اور لوہے کے زمانے تک غاروں، مندروں اور مقبروں میں ملتی ہیں۔ مثلاً اہرام مصر کی دیواروں پر جو تصاویر ہیں ان میں عام آدمی کی روزمرہ کی زندگی کے معمولات اور مشاغل کو پینٹ کیا گیا ہے۔ ان تصاویر کے ذریعہ مصر کے لوگوں کے مذہبی عقائد کا بھی پتہ چلتا ہے۔ اسی طرح سے جزیرہ کریڈ کے محلات میں Minion تہذیب کے دور کی دیواری تصاویر جن سے اس عہد کی سماجی زندگی جھلکتی ہے۔ یہ تصاویر ہمیں دوسری تہذیبوں میں دیواروں اور ستونوں پر ملتی ہیں۔

تیسرا اہم ماخذ ادب ہے مثلاً سمیری تہذیب میں گل گامیش کی داستان، یونانی تہذیب میں ہومر کی ILLIAD اس کے ڈرامہ نویسوں کے ڈرامے، ہندوستان میں مہا بھارت اور رامائن کی داستانیں ان میں تاریخ کے گمنام لوگ چھپے ہوئے ہیں جنہیں تلاش کر کے سامنے لانا مورخ کا کام ہے۔ میسوپوٹامیہ، مصر اور دوسری قدیم تہذیبوں میں جو تحریریں ملی ہیں ان میں خاندان اور دوستوں کے درمیان خط و کتابت ہے۔ تاجروں کا حساب کتاب ہے اور حکمرانوں کے احکامات اور قوانین ہیں جن کی مدد سے عام لوگوں کی سماجی زندگی کی تشکیل کی جاسکتی ہے۔

تاریخ کے ان فراموش شدہ لوگوں کی زندگی اور ان کے روزمرہ کے معمولات کا جائزہ لیتے ہوئے مورخ کو اس عہد کے حالات، ماحول میں جذب ہو کر ان کی زندگی کو دیکھنا ہوگا۔ زمانہ امن میں کسان کھیتوں میں کام کرتے تھے کارگیر اپنی پیشہ ورانہ صنعتوں میں مصروف تھے، دکاندار لوگوں

کی ضروریات کی اشیاء بازار میں فروخت کر رہے تھے۔ عورتیں روزمرہ کے معمولات کے مطابق گھریلو کام کاج میں مصروف تھیں جبکہ بچے صحن میں کھیل رہے تھے۔ کہیں کہیں سے کسی کے گانے اور موسیقی کی آواز آرہی تھی کہ اچانک یہ سین بدلتا ہے کسی حملہ آور نے اچانک حملہ کر کے اس پُر امن اور پُر سکون ماحول کو تہس نہس کر کے رکھ دیا۔ کھیتوں اور مکانوں کو آگ لگا دی گئی۔ سامان کو لوٹ لیا گیا مردوں کو قتل کر کے عورتوں اور بچوں کو غلام بنالیا گیا۔ امن اور خوشگوار ماحول کی جگہ تباہی اور بربادی نے لے لی۔

تاریخ میں عام لوگ ان مرحلوں سے بار بار گزرتے رہے تھے ان کے اپنے حکمراں اور ریاست کے عہدیداران سے زیادہ سے زیادہ ٹیکس وصول کرتے، رشوت لیتے اور بدعنوانیوں میں ملوث ہوتے۔ غریب لوگ انصاف کی تلاش میں در بدر مارے پھرتے تھے۔ اگر مذہبی رہنماؤں کا غلبہ ہو جاتا تھا تو مذہب کے نام پر لوگوں کو زندہ جلایا جاتا تھا، قتل کیا جاتا تھا اور اذیت دی جاتی تھی۔ تاریخ کے ان گمنام لوگوں میں جرأت، ہمت، مزاحمت اور زندہ رہنے کا حوصلہ پنہاں تھا کہ جس نے انہیں ان تمام سختیوں کو برداشت کرنے کا حوصلہ دیا۔ ان لوگوں نے خاموشی سے اپنے عمل اور معمولات سے تاریخ کی تشکیل کی۔

اس مضمون میں ان گمنام لوگوں اور جماعتوں کا ایک مختصر جائزہ لیا گیا ہے۔ موجودہ زمانے میں عام لوگوں کے بارے میں عدلیہ کی دستاویزات اہم ہیں کہ جن سے لوگوں کے سماجی مسائل، جائیدادوں کے جھگڑے اور وراثت کے قوانین کا پتہ چلتا ہے۔ ان دستاویزات سے معاشرے میں ہونے والے جرائم کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ عدالتوں کے فیصلوں کی روشنی میں قانون کی بالادستی یا اس کی ناہمواری کا بھی پتہ چلتا ہے۔ اسی طرح پولیس کے ریکارڈ سے بد امنی، کرپشن اور ہونے والے مختلف جرائم کی نوعیت کا اظہار ہوتا ہے۔ ریونیو کے ریکارڈ سے کسانوں اور پیشہ وروں پر لگائے جانے والے ٹیکسوں کے ذریعہ سماج کے طبقات میں امیری اور غربی اور سماجی ناہمواری کو ظاہر کیا جاسکتا ہے۔

خفیہ اداروں کے ریکارڈ سے ملک میں ہونے والی تبدیلیوں، حکومت کے بارے میں لوگوں کی رائے اور سازشوں کا پتہ چلتا ہے۔ ان دستاویزات سے لوگوں کے مذہبی عقائد، سماجی رویے، تجارتی سرگرمیاں اور آپس کے لین دین اور معاہدوں کے ذریعہ خلی سطح پر پنپنے والی تاریخ کا مواد ملتا ہے۔

## گداگر

تاریخ کے ہر دور میں گداگروں کا طبقہ موجود رہا ہے۔ گداگروں کی کئی قسمیں ہوتی تھیں۔ ایک وہ جو غربت، مفلسی اور بے روزگاری کے سبب اس پیشے کو اختیار کرتے تھے۔ دوسرے وہ کہ جنہیں خاندان والے بے سہارا چھوڑ دیتے تھے اور ان کی دیکھ بھال کرنے والا کوئی نہیں ہوتا تھا تو وہ مجبوراً اس پیشے کو اختیار کرتے تھے۔ تیسرے پیشہ ور گداگر ہوتے تھے جو بچوں کو اغواء کر کے ان کو جسمانی طور پر معذور بنا کر ان سے زبردستی بھیک منگواتے تھے۔ اس قسم کے گداگروں کے بارے میں رومی فلسفی 'سینی کا' نے لکھا ہے کہ یہ لوگ بچوں کو اغواء کرتے ہیں۔ ان کی ٹانگیں، بازو توڑتے ہیں اور ان کو جسمانی طور پر اس قدر بھدا کر دیتے ہیں کہ لوگ ان پر ترس کھا کر خیرات کریں۔ چارلس ڈکنس نے بھی اپنے ناولوں میں وکٹورین دور کے گداگروں کے بارے میں لکھا ہے کہ جو منظم طریقہ سے یہ کام کرتے تھے۔ پیشہ ور گداگروں کا یہ عمل آج بھی موجودہ دور میں جاری ہے۔ گداگری کی چوتھی شکل وہ ہے کہ جس میں کچھ مذاہب کے فرقے اس کو اس لئے اختیار کرتے ہیں کہ وہ دنیاوی آسائشوں اور مال و دولت کو ترک کر دیتے ہیں جیسے بدھ مت میں یہ بھکشو کہلاتے ہیں۔ جو گھر گھر جا کر کھانا بطور بھیک مانگتے ہیں باقی وقت عبادت میں گزارتے ہیں۔ کئی فرقے کے لوگ ترک دنیا کے بعد اپنا گزارا بھیک پر کرتے تھے۔ عیسائیوں کے فرقے فرانسس سکن کے پیروکار بھی خیرات پر گزارا کرتے تھے۔ گداگری سے منسوب ہالینڈ کی تاریخ کا یہ واقعہ ہے کہ جب سولہویں صدی میں وہ اسپین سے علیحدہ ہونے کی تحریک چلا رہے تھے تو ان کا ایک وفد جب اپنے مطالبات کے ساتھ گورنر کے سامنے پیش ہوا تو گورنر کے ایک مصاحب نے ان مطالبات کے ردِ عمل کے طور پر گورنر سے کہا کہ یہ لوگ گداگر ہیں ان کی باتوں کو تسلیم نہیں کیا جائے۔ اس کے بعد وفد کے اراکین نے خود کو گداگر کہلا کر عوام میں آزادی کے جذبات کو ابھارا۔ جب ان کی بحریہ نے اسپین کے خلاف بغاوت کی تو انہوں نے بھی خود کو سمندری گداگر کہا، اس طرح ان گداگروں نے جنگِ آزادی کے ذریعہ اسپین کے تسلط کا خاتمہ کیا۔ گداگروں کے بارے میں سماج کے دو مختلف رویے تھے۔ ایک رویہ یہ تھا کہ ان کو خیرات دے کر ثواب حاصل کیا جائے۔ دوسرا یہ کہ ان کو خیرات کے ذریعہ معاشی سہارا دیا جائے تاکہ یہ جرائم میں ملوث نہ ہوں۔

انگلستان میں صنعتی انقلاب کے بعد گداگروں کے بارے میں منفی رویے پیدا ہوئے۔ حکومت کی جانب سے ورک ہاؤسز کا قیام عمل میں آیا۔ تاکہ جو بیکار ہیں انہیں یہاں پر رکھا جائے اور ان سے کام لیا جائے۔

موجودہ دور میں صنعتی اور ترقی یافتہ ملکوں میں گداگری کا یا تو خاتمہ ہو گیا ہے یا یہ بہت کم ہے جس کی وجہ سے معاشرہ ان کی موجودگی سے بے خبر ہے۔ لیکن پس ماندہ ملکوں میں گداگروں کی بہتات ہے، جو شہر کے بازاروں اور چوکوں پر گزرتے لوگوں کو اپنی غربت اور بے بسی کا حال سنا کر ان سے خیرات کا مطالبہ کرتے ہیں، گداگروں کا طبقہ کسی بھی معاشرے کی مذہبی اور سماجی ذہنیت کی عکاسی کرتا ہے۔ یہ امیر و غریب کے طبقاتی فرق کی بھی علامت ہے۔ یہ لوگوں کے انسانی جذبات کو اُبھار کر ان سے خیرات طلب کرتے ہیں۔ اس طرح سے یہ گداگر اپنی توانائی اور صلاحیتوں کو ضائع کر کے معاشرے کے لئے ایک بوجھ بن جاتے ہیں۔

### زائرین

ہر مذہب میں زیارت کے مقامات ہوتے ہیں کہ جہاں لوگ ثواب کی خاطر یا اپنے گناہوں کی تلافی کے لئے یا خواہشات کے پورا ہونے کے لئے سفر کرتے ہیں۔ ہندو اور بدھ مذہب کی یہ زیارت گاہیں عام طور سے اونچے پہاڑوں یا گھنے جنگلات میں ہوتی ہیں۔ جہاں لوگ پُر پیچ راستوں اور گزرگاہوں سے گزر کر زیارت کرتے ہیں اور روحانی سکون حاصل کرتے ہیں۔

انگلستان میں زائرین کے بارے میں چاسر کی Tells of Conterbery میں ان زائرین کے کاروان یا قافلے کا ذکر ہے کہ جو زیارت کے لئے Conterbery جا رہے ہیں جہاں تھامس بیکٹ Thomas Becket کا مزار ہے جسے ہنری دوم انگلستان کے بادشاہ نے قتل کروا دیا تھا۔ چرچ نے اسے ”سینٹ“ کا درجہ دیا جس کی وجہ سے اس کا مزار زیارت گاہ بن گیا۔

یورپ میں مقدس زیارت گاہیں جگہ جگہ پھیلی ہوئی تھیں جہاں لوگ قافلوں کی شکل میں جایا کرتے تھے۔ عہد وسطیٰ میں چرچ کے عہدیداران لوگوں کو کہ جن کے عقائد کے بارے میں انہیں شبہ ہوتا تھا انہیں بطور سزا کسی دور دراز مقام پر واقع زیارت کا حکم دیتے۔ تاکہ وہ راستے کی مشکلات اور صعوبت برداشت کریں۔

مزاروں کے علاوہ لوگ مقدس تبرکات کی زیارت بھی کرتے تھے۔ یورپ کے چرچوں میں یہ تبرکات ان کے اولیاء کے جسم کی ہڈیاں محفوظ ہیں۔ زائرین جس تقدس لگاؤ اور عقیدت سے زیارت گاہوں پر آتے ہیں تو ان میں اُمید اور حوصلہ ہوتا ہے کہ صاحب مزار ان کا سر پرست ہے ان کی خواہشات کو پورا کرنے والا ہے۔ یہ احساس ان کو زندگی کی تمام محرومیوں اور استحصالی نظام کی اذیت برداشت کرنے کا حوصلہ دیتا ہے۔ پھٹے پرانے کپڑوں میں ملبوس فاقہ زدگی کی حالت میں مجبور اور غریب آدمی جب اپنی محنت کی کمائی ہوئی رقم سے نذرانہ دیتا ہے تو اس کو شاید یہ اطمینان اور سکون ملتا ہے کہ اس نذرانے کی بدولت اسے زندگی میں کچھ خوشحالی اور مسرت مل جائے گی۔ اس لئے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تاریخ میں زیارت گاہوں کا کیا کردار رہا ہے اور ہزار ہا زائرین جو ہر عہد اور دور میں ان مقامات کی زیارت کو آتے ہیں کیا ان کی روزمرہ کی زندگی میں کوئی تبدیلی آئی ہے۔ تاریخ ان گمنام زائرین کی عقیدت اور اس کی والہانہ محبت کا احساس کرتے ہوئے ان کی سماجی زندگی کا جائزہ لے، اور دیکھے کہ ان زائرین نے تاریخ کی تشکیل میں کیا کردار ادا کیا ہے۔

### معدور لوگ

معدور لوگوں کو معاشرے میں ایک بوجھ سمجھا جاتا تھا کیونکہ یہ پیداواری عمل میں حصہ نہیں لیتے تھے۔ اس لئے وہ معاشرے کے جن کے معاشی وسائل محدود تھے وہ معدور لوگوں کو برداشت نہیں کرتے تھے مثلاً یونان کی ایک قدیم ریاست اسپارٹا میں یہ دستور تھا کہ نوزائیدہ بچے کو ایک کونسل کے سامنے پیش کیا جاتا تھا جس کے اراکین یہ جائزہ لیتے تھے کہ بچے میں کوئی جسمانی نقص تو نہیں ہے۔ اگر اس میں کوئی کمزوری یا نقص ہوتا تو اسے پہاڑ کی چوٹی سے گرا کر مروادیا جاتا تھا۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اسپارٹا کے جنگجو معاشرے کو صحت مند اور طاقت ور لڑکوں کی ضرورت تھی جو لڑاکو یا جنگجو بنیں۔

بیسویں صدی کے ایک انگریز سائنس داں نے یوجین کا نظریہ پیش کیا۔ جس کے تحت صحت مند نسل پیدا کی جائے۔ اس پر سوئیڈن میں عمل ہوا۔ بعد میں ہٹلر نے اس کو اپناتے ہوئے صحت مند جرمن نسل کے لئے ضروری قرار دیا کہ ذہنی اور جسمانی کمزور لوگوں کو ختم کر دیا جائے اور خالص جرمن نسل تیار کی جائے۔

کچھ تہذیبوں میں لڑکیوں کی پیدائش کو پسند نہیں کیا جاتا تھا اور انہیں پیدائش کے بعد کسی مقام پر چھوڑ دیا جاتا تھا جہاں سے یا تو کوئی بے اولاد خاندان انہیں لیجاتا تھا یا پھر وہ بھوک اور موسم کی سختی سے دم توڑ دیتی تھیں۔

جو لوگ ذہنی مریض ہوتے تھے برصغیر ہندوستان میں ان کے بارے میں یہ شہرت ہو جاتی تھی کہ وہ روحانی طور پر پہنچے ہوئے لوگ ہیں۔ اس صورت میں لوگ ان کا خیال کرتے تھے اور ان سے ڈرتے بھی تھے۔ دوسری صورت میں انہیں علاج کی غرض سے مزاروں پر لیجا یا جاتا تھا جہاں وہ زنجیروں میں بندھے بے بسی کی حالت میں رہتے تھے یہ صورت حال آج بھی ہے۔

اکثر عورتیں اگر ذہنی طور پر بیمار ہوں تو یہ کہا جاتا تھا کہ ان پر جن آ جاتے ہیں۔ جنوں کو اُتارنے کے لئے عاملوں اور مذہبی لوگوں کا ایک گروہ ہوتا تھا جو یہ دعویٰ کرتا تھا کہ وہ جنوں کو قابو میں لے آتے ہیں۔

موجودہ زمانے میں سائنس، ٹیکنالوجی اور علم نفسیات میں جو ترقی ہوئی ہے اس سے یہ ثابت ہوا ہے کہ اگر معذور لوگوں کو مواقع دیئے جائیں تو وہ معاشرے کے لئے بوجھ نہیں بنیں گے بلکہ اس کی ترقی میں برابر کا حصہ لیں گے۔ اس نقطہ نظر کی وجہ سے اب معذور لوگ زندگی کے ہر شعبے میں باعمل ہیں۔ اس کی سب سے اچھی مثال مشہور سائنس داں اسٹیفن ہاکنس ہے۔ جب معذور لوگ معاشرے کے عمل میں حصہ لیتے ہیں تو ان کی حیثیت دوسرے عام صحت مند لوگوں کی طرح ہوتی ہے۔ موجودہ تاریخ میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ جن میں ایک ہیلن کیلر جو نابینا، گونگی اور بہری تھی لیکن اس کے باوجود اس نے بھرپور زندگی گزاری، یونان کا قدیم شاعر ہومر، انگلستان کا شاعر ملٹن اور عربی کا شاعر ابوالعلا معری بھی نابینا تھے مگر ان کی شاعری ادب کا ایک بڑا حصہ ہے۔

### گھریلو ملازمین

تاریخ میں گھریلو ملازمین اور ان کے کام کو تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔ یہ گھریلو ملازمین ہر اس تہذیب میں موجود رہے ہیں کہ جہاں امیر اور غریب کا طبقاتی فرق تھا۔ امراء کے گھروں کے یہ ملازمین کھانا پکانے سے لے کر گھر کی صفائی اور مالک یا مالکن کے ہر حکم کی تعمیل بجالاتے ہیں۔ پہلے کے زمانے میں امراء کے حرم میں مغلانیاں، کنیریں اور نوکرانیاں ہوتی تھیں لیکن جاگیردارانہ

کچھر کا ایک پہلو یہ تھا کہ گھریلو ملازمین نسل در نسل ایک ہی خاندان کی خدمت کرتے تھے، اور اس سے وفاداری کا دم بھرتے تھے۔ اگر مالک اچھا ہو تو گھریلو ملازمین خاندان کا فرد بن جاتے تھے۔ دوسری صورت میں ان کا استحصال کیا جاتا تھا۔

پاکستان کے جاگیردارانہ معاشرہ میں گھریلو ملازمین اور ان کے کام کی عزت نہیں ہے، حالانکہ یہ لوگ چوبیس گھنٹے گھریلو کام کاج میں مصروف رہتے ہیں اور اپنے مالکان کو فرصت کے لمحات مہیا کرتے ہیں جبکہ خود ان کی زندگی یکسانیت کا شکار ہو کر بوریت کا باعث ہو جاتی ہے۔ اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ تاریخ میں ان کی روزمرہ کی زندگی کے بارے میں تحقیق کی جائے اور اس کی نشاندہی کی جائے کہ ان کی موجودگی سے معاشرے کی سماجی اور ثقافتی زندگی پر کیا اثرات ہوتے ہیں۔

### سندھ کے شیدھی لوگ

سندھ میں افریقہ سے لائے ہوئے غلام شیدھی کہلاتے ہیں۔ ان افریقیوں کو زنجبار سے بطور غلام کمران لایا جاتا تھا۔ وہاں سے یہ سندھ میں آتے تھے جہاں سندھ کے میر اور وڈیرے انہیں خرید کر بطور خدمت گار رکھتے تھے۔ سندھ کے کافی شہروں میں شیدھیوں کے اپنے محلے ہیں۔ کچھ ایسے گاؤں بھی ہیں جہاں ان کی اکثریت ہے۔ ان کے بارے میں بہت کم لکھا گیا ہے۔ ایک تو ایک شیدھی استاد کہ جس کا نام صدیق تھا انہوں نے اپنی سوانح حیات میں سندھ کے شیدھیوں کے بارے میں لکھا ہے۔ خورشید قائم خانی اور ڈاکٹر فیروز نے اپنے مضامین میں شیدھیوں کے بارے میں کچھ تحقیق کی ہے۔

لیکن ضرورت اس بات کی ہے کہ ان کے بارے میں پوری تحقیق کی جائے کہ ان کو کب تک بطور غلام لایا جاتا رہا ہے اور سندھ میں آنے کے بعد جب یہ سندھ کے حکمران میروں، وڈیروں اور پیروں کے یہاں رہے تو بحیثیت خدمت گار کے ان کا کیا مقام تھا اور کن کن مراحل کے بعد یہ سندھ کے معاشرے میں ضم ہو کر سندھی بن گئے۔

لیکن اس تبدیلی کے باوجود افریقی کچھر کے نشانات ان کے اجتماعی شعور کا حصہ ہیں۔ جس کا اظہار ان کی موسیقی، رقص اور گانوں سے ہوتا ہے۔ تاریخ کے ان گمنام لوگوں کو ان کا جائز اور صحیح مقام دینے کی ضرورت ہے۔

## دلت یا اچھوت لوگ

برصغیر ہندوستان کی تاریخ میں دلت یا اچھوت ہندو مذہب کی چار ذاتوں سے باہر ہیں۔ اس لئے سماج میں ان کا سب سے نچلا مقام ہے۔ جب انہیں سماج انسان ماننے کو ہی تیار نہیں تو تاریخ میں جگہ لینا ناممکن ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو صدیوں سے نا انصافی اور غیر مساوی سلوک کا شکار ہوتے رہے ہیں۔ ان کے ساتھ کھانے پینے کو حرام سمجھا جاتا ہے۔ ان کی ذات کو نجس قرار دیا جاتا ہے۔ گندگی اور غلاظت کو اٹھانے اور صفائی کا کام کرنے سے ہی ان کی ذات غیر انسانی ہو گئی۔

قدیم عہد اور عہدِ وسطیٰ میں یہ لوگ شہر سے باہر رہا کرتے تھے اور شہروں میں صرف صفائی کے کام کے لئے آتے تھے۔ اس طرح ان کی اپنی ایک علیحدہ دنیا تھی۔ نہ ان کا تعلق ریاست سے تھا اور نہ تاریخ سے۔ مذہب کی تبدیلی کے باوجود ان کا سماجی درجہ تبدیل نہیں ہوا۔

سندھ میں بھیل، کولی اور میگوڑ قبائل کو پٹیلی ذات کا درجہ دیا جاتا ہے اور گاؤں کے ہوٹلوں میں ان کے کھانے پینے کے برتن علیحدہ ہوتے ہیں۔

پنجاب میں چنگڑ، چوڑا اور اسی طرح دوسرے قبیلوں کو سماج سے علیحدہ رکھا جاتا ہے۔ اس لئے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان لوگوں کے کام کی حیثیت کو معاشرے میں اہم نہیں سمجھا جاتا ہے یا اس کو نظر انداز کر کے انہیں پستی کی حالت میں رکھا جاتا ہے تاکہ وہ تسلسل کے ساتھ ایک ہی ذات میں گرفتار معاشرے کی خدمت کرتے ہیں لیکن ان کی خدمت کا اعتراف نہیں کیا گیا۔ ہندوستان کے مورخوں نے دلت ذات کے تاریخی کردار کو ابھارنے کی کوشش کی ہے مثلاً 1857ء کی جنگِ آزادی میں ان کی سرگرمیوں کو تاریخ کے دائرے میں لایا گیا ہے۔ لیکن پاکستان کی تاریخ میں یہ دلت منتظر ہیں کہ مورخ ان کو پستی اور ذلت سے نکال کر ایک باعزت مقام دیں۔

آخر میں پاکستان کے مورخوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان گمنام لوگوں کے بارے میں تحقیق کریں۔ ان کی روزمرہ کی زندگی کو اجاگر کریں، ان کی محرومیوں کا اندازہ لگائیں، ان کے جذبات و احساسات کو محسوس کریں اور تاریخ کی تشکیل کرتے ہوئے اس کی نشاندہی کریں کہ تاریخ طاقت و راہِ با اقتدار لوگ ہی نہیں بناتے ہیں بلکہ اس کی تشکیل کے نیچے ہزار ہا گمنام لوگوں کا حصہ ہوتا ہے جو تاریخ کی تکمیل کرتے ہیں۔ جب تک ان گمنام لوگوں کے کام اور تاریخ کے عمل میں ان

کی شرکت کو تسلیم نہیں کیا جائے گا اس وقت تک تاریخ نامکمل رہے گی۔  
 گمنام لوگوں کی تاریخ لکھنے کے لئے ضروری ہے کہ طاقت کے تصور کو بدلا جائے۔  
 طاقت کا وہ تصور کہ جس کا تعلق اقتدار اور سیاست سے ہے جو معاشرے میں جنگ و جدل پیدا کرتا ہے۔ سماج کو طبقات میں تقسیم کرتا ہے اس کی جگہ اس عوامی طاقت کا اظہار کیا جائے کہ جو سماجی اور ثقافتی سرگرمیوں کے ذریعہ معاشرے کو متحرک رکھتا ہے ان کی روزمرہ کی زندگی تاریخ کی رفتار کو آگے بڑھاتی ہے۔ یہ وہ طاقت ہے جو تاریخ کی وسعت کے ساتھ تشکیل کرتی ہے۔ اس لئے ایک ایسی تاریخ ہی لوگوں میں شعور اور آگاہی پیدا کر کے ان میں مزاحمت اور تبدیلی کے جذبات کو پیدا کرتی ہے۔



## متولین، منتظمین اور زائرین

### عافر شہزاد

ہندوستانی تہذیب و معاشرت میں مزار اور اس کے نواح میں وقوع پذیر ہونے والی سرگرمیاں گزشتہ ایک ہزار سالوں سے جاری ہیں۔ مزارات پر انعقاد پذیر ہونے والی رسومات، روایات اور تقریبات نے زائرین کو اپنے سحر میں جکڑ رکھا ہے۔ خانقاہ کے احاطہ میں مدفن صوفی کی روحانی قوت و کشش اپنی جگہ، مگر یہ بات بھی درست ہے کہ ہفتہ وار، ماہانہ یا سالانہ انعقاد پذیر ہوئے والی تقریبات اور رسومات کے طلسم ہوش ربا کے سبب زائرین غیر شعوری طور پر اس مقناطیسی حصار کی گرفت میں آتے چلے جاتے ہیں۔ ایک صوفی کے مزار پر حاضری، دعا و فاتحہ اور پھر کوئی منت ماننا تو بہت سادہ اور عمومی سی بات ہے۔ زائرین محض اس بنیادی رسم کی ادائیگی کیلئے حاضری نہیں دیتے بلکہ ان کی دلچسپی کو برقرار رکھنے کیلئے ہر دربار پر الگ قسم کی رسومات ادا کی جاتی ہیں۔ اس کی ادائیگی کا تسلسل زائرین کو غیر شعوری اور شعوری ہر دو حوالوں سے اپنی پکڑ میں لیتا ہے اور وہ ان ہفتہ وار، ماہانہ و سالانہ رسومات کی ادائیگی کیلئے چلے آتے ہیں۔

زائرین اور عقیدت مند تو کم و بیش یکساں ذہنی رجحان کے ساتھ ان درگاہوں پر حاضری دے رہے ہیں البتہ وقت کے ساتھ خانقاہوں کے ماحول، جمالیات، تعمیرات اور رسومات میں حسب ضرورت تبدیلیاں آتی رہتی ہیں۔ بعض اوقات یہ تبدیلیاں شعوری سطح پر کی جاتی ہیں اور بسا اوقات بغیر سوچے سمجھے خود ہی یہ رسومات آغاز ہو جاتی ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا زائرین کو صرف ان رسومات کی ادائیگی اور منت پوری ہونے کا یقین ان صوفیاء کے مزارات کی راہ دکھاتا ہے یا اس سے الگ بھی کوئی طلسماتی یا مابعد الطبعیاتی وقوعات ہوتے ہیں جو اس کو بڑھاوا دیتے

ہیں۔ برطانوی عہد حکومت سے قبل درگا ہوں اور زائرین کا کلچر اور ترجیحات بالکل الگ تھیں۔ حضرت علی ہجویریؒ نے کشف المحجوب میں صوفیاء کے سلاسل کا تذکرہ نہیں کیا البتہ بارہ گروہوں کا ذکر ہے مگر حضرت علی ہجویریؒ کے بعد برصغیر میں چشتی، قادری، سہروردی اور نقشبندی سلاسل کے پیروکاروں کا ایک شاندار دور نظر آتا ہے جس کا چرچا کئی صدیوں تک رہا اور زائرین اور عقیدت مند ان میں سے کسی نہ کسی صوفی سلسلے سے جڑے رہے۔ تب چشتی، قادری یا سہروردی کہلوانا باعث امتیاز و عزت ہوتا تھا اور اس بات کا اعلان ہوتا تھا کہ ہم بے مرشد نہیں ہیں۔ ہمارا کوئی پیر ہے جس کے ہاتھ پر ہم نے بیعت کر رکھی ہے اور جو ہماری رہنمائی اور مشکل اوقات میں ہماری مشکل کشائی کرتا ہے۔ اس اعلان کے ساتھ ہی وہ شخص صوفی سلسلہ کی برادری کا ایک لازمی حصہ بن جاتا تھا اور تب اس کی پہچان ذات پات یا معاشی مصروفیت نہیں ہوتی تھی بلکہ اس کی شناخت اپنے مرشد اور مخصوص صوفی سلسلہ سے تھی۔ ایسے زائرین جہاں بھی ہوتے، اپنے صوفی سلسلہ اور مرشد کی ہدایات و رہنمائی میں اپنی زندگی کیلئے آسانیاں پیدا کرتے رہتے تھے اور شعوری طور پر اس صوفی سلسلے کی کڑی سے جڑے رہتے ہیں۔

مغلیہ عہد تک چشتی سہروردی، قادری اور بعد ازاں نقشبندی سلسلے کے صوفیاء بہت موثر اور بااثر حیثیت سے مغلیہ درباروں سے جڑے بھی رہے اور ان کے خلاف علم بغاوت بھی بلند کئے رکھا۔ ان صوفیاء کی ساری قوت وہ مریدین تھے جو مغلیہ دربار سے وابستہ سپاہیوں میں شامل ہوتے تھے اور مغل بادشاہ کے سر پر ہر وقت خطرہ منڈلاتا رہتا کہ کسی وقت بھی یہ مریدین لڑائی سے منکر ہو کر ان کے خلاف ہی صف آراء ہو سکتے ہیں لہذا ان مریدین کے مرشدوں کی مناسب تکریم و تعظیم بادشاہ خود پر لازم سمجھتے۔ مغل بادشاہ اگر کہیں حملہ آور ہوتا یا کسی ایسی بستی کے نواح سے گزرتا جہاں ایسے بااثر مرشد مقیم ہوتے تو وہ ان کے قدموں میں حاضری کو اپنے لئے باعث سعادت سمجھتا اور لازمی فرض کے طور پر اس کو نبھاتا۔ اس طرح روحانی اور دنیاوی دونوں سطحوں پر سلطنت کا ایک توازن قائم رہتا۔ بادشاہ اور قاضی کو ہر وقت فکر دامن گیر رہتی کہ اگر کسی صوفی کو غیر شعوری طور پر بھی نظر انداز کر دیا گیا تو اس کو اس حرکت کی سزا بھگتنا پڑے گی۔ لہذا مغلیہ حکمرانوں کے ادوار میں یہ صوفیاء اپنی روحانی شخصیت اور مریدین کے بل بوتے پر درباروں میں اپنا اثر و رسوخ قائم رکھے رہے۔ سہروردی تو خود بھی حکومت وقت کا حصہ رہے اور انہوں نے مغلیہ حکمرانوں سے جائیدادیں، تحفے تحائف قبول کئے

مگر قادری صوفیاء درباروں اور سرکاروں سے ہمیشہ دور رہے۔ حضرت نظام الدین اولیاء کہ جو بابا فریدؒ کے خلیفہ بھی تھے، کہا کرتے تھے اگر سامنے کے دروازے سے کوئی حکمران ملاقات کیلئے داخل ہوگا تو وہ پچھلے دروازے سے باہر نکل جائیں گے۔ اسی طرح چشتی دربار پر جو بھی چڑھاوے اور نذارنے کی صورت میں آتا، شام سورج غروب ہونے سے قبل اس کو غرباء اور مساکین میں تقسیم کر دینے کا حکم تھا۔ اس بنیادی ترجیح نے معاش کو بھی درباروں کے ساتھ وابستہ کر دیا۔ تب دربار زائرین کو صرف معاشی امداد ہی فراہم نہیں کرتے تھے۔ لنگر کا تسلسل جاری رہتا تھا۔ چشتی خانقاہوں کے جماعت خانے زائرین کیلئے علم و حکمت کی تعلیم کے مراکز تھے۔ نقش بندیوں کی خانقاہیں اپنے مریدین کی مستقل قیام گاہیں تھیں اور تمام مرید ایک کڑی میں پروئے ایک صوفی سلسلے کی برادری میں شمولیت کو اپنے لئے اعزاز سمجھتے تھے۔ روحانی دکھوں کے ساتھ ساتھ ان درگاہوں سے وابستہ صوفیاء جسمانی بیماریوں کا علاج بھی تجویز کرتے تھے اور یوں حکمت ان کا اہم موضوع بن گیا اور اس بات نے ان صوفیاء کا معاشی تناظر یکسر تبدیل کر دیا۔ آج ان صوفیاء کے سلاسل سے منسوب مریدین اور ان کے مرشدوں کی خانقاہیں اپنا وہ کردار ادا نہیں کر پا رہیں جو ماضی میں ہوتا رہا ہے۔ مساجد و ادا نیگی نماز کیلئے مختص ہوتی چلی گئیں مگر مزارات اور خانقاہیں علم و فن، ثقافت و کلچر کے مراکز بنتے چلے گئے۔

برطانوی عہد میں ان خانقاہوں کا ذاتی ملکیت کا تصور ختم کر کے ایسی تمام وقف جائیدادیں پہلے بنگال کوڈ 1810 اور بعد ازاں Religious Endowment Act 1863 کے تحت متولیوں اور گدی نشینوں سے لے لی گئیں۔ پہلے اس کا پورا کنٹرول بورڈ آف ریونیو کے حوالے کر دیا گیا اور سرپرستی کیلئے سول کورٹ کو اختیارات دے دیئے گئے۔ بعد ازاں عوامی شمولیت کے تصور کے تحت ہر مزار پر پانچ یا سات اراکین پر مشتمل ایک انتظامی کمیٹی تشکیل دے دی گئی۔ جس کے ذمہ خانقاہ یا درگاہ کے تمام انتظامی امور کو دیکھنا تھا۔ رسومات کی ادائیگی کا تسلسل بحال کرنا تھا۔ انتظامی امور کی یہ کمیٹی ضلعی مجسٹریٹ کے تحت کام کرتی تھی اس کے اراکین کو مستقل طور پر تاحیات رکنیت دی جاتی تھی۔ البتہ اگر رکن خود چاہتا تو مستعفی ہو سکتا تھا یا پھر کسی غیر اخلاقی و غیر قانونی سرگرمی میں ملوث ہونے کی بنا پر اس کو انتظامی کمیٹی سے الگ کیا جاسکتا تھا۔ انتظامی کمیٹی رسومات کی ادائیگی اور انتظامی امور کیلئے ایک متولی مقرر کر سکتی تھی۔

اس حکومتی فیصلے نے درگا ہوں پر عوامی شمولیت کے لئے امکانات کے نئے درکھول دیئے۔ درگا ہیں پہلے گدی نشینوں کی ذاتی ملکیت اور زیر تصرف ہونے کے سبب زائرین کو اعتماد اور اپنے پن کا احساس پیدا نہیں ہونے دیتی تھی۔ صوفی کی اولاد کے علاوہ محض عقیدت مندوں کو انتظامی کمیٹی کا رکن یا سربراہ نامزد کرنے کے بعد مزارات پر عوامی شمولیت کے امکانات بڑھ گئے۔ اس سبب سے درگا ہوں سے حاصل ہونے والی آمدن اور خرچ میں متولیوں یا کمیٹی کے اراکین پر لگائے گئے الزامات اور کرپشن کے سدباب کیلئے برطانوی حکومت کو نئے نئے آرڈیننس جاری کرنا پڑے۔ درگا ہوں پر تعمیر و مرمت اور سالانہ عرس سے قبل رنگ و سفیدی کے کام میں تمام عقیدت مند اور خصوصاً بے شمار طوائف صوفیاء کے مزارات سے عقیدت کے سبب حصہ لینے لگ پڑیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ درگاہ کے احاطہ میں قوالی اور دھمال کے نام پر ناچ گانے کی سرگرمی کو فروغ ملا جسے لوگوں کی جانب سے ہونے والی رد عمل کے سبب برطانوی حکومت کو میوزک آرڈیننس 1942ء جاری کرنا پڑا، جس کے باعث درگاہ کی حدود میں ایسے کسی بھی ناچ گانے پر پابندی لگادی گئی۔

برطانوی دور میں مزارات سے ملحقہ کھلے احاطوں میں کہ جہاں عرس و دیگر رسومات کی ادائیگی ہوتی تھی، وہاں سرکاری اداروں کی تعمیرات کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا۔ میوہپتال، کنگ ایڈورڈ میڈیکل کالج، گورنر ہاؤس، انکم ٹیکس کمپلیکس، آڈٹ کمپلیکس، ہائی کورٹ لاہور، سپریم کورٹ لاہور، دفتر تعلیمی بورڈ لاہور، ایون اوقاف، آڈیٹر جنرل آفس سمیت بے شمار ایسی عمارات ہیں جو ان مزارات کے احاطے میں تعمیر کی گئیں۔ حضرت شاہ چراغ لاہوریؒ، مزار دائی انگہ، حضرت شاہ عبدالرزاق مکیؒ نیلا گنبد، حضرت موح دریا بخاریؒ سمیت بے شمار مزارات میں سرکاری آفیسران رہائش پذیر رہے کہ جب تک ان کی الگ رہائش گاہیں نہیں بن گئیں۔ صوفیاء کے مزارات کے برطانوی حکومتی کنٹرول نے عوامی شمولیت پر منفی اثرات ڈالے۔ حاضری دینے والے زائرین کی تعداد اور تعدد دونوں کم ہو گئے۔ برطانوی عہد سے قبل سکھوں کی حکومت کے دوران یہ مزارات اور مساجد اسلحہ خانے اور گھوڑوں کے اصطبل کے طور پر استعمال ہوتے رہے۔ اس ناپسندیدہ صورتحال نے درگا ہوں اور مزارات کے ماحول کو یکسر تبدیل کر کے رکھ دیا۔ آٹھ سو سال سے قائم روحانیت کے ادارے اپنی علمی، ادبی اور روحانی حیثیت کھو بیٹھے۔ مزارات کی عمارات عدم توجہی کے سبب کھنڈرات میں تبدیل ہوتی چلی گئیں۔ درود یوار سے ویرانی چپکتی رہی

اور رفتہ رفتہ اپنے عہد کے نمائندہ طرز تعمیرات کی یہ عمارات دست برد زمانہ سے محفوظ نہ رہ سکیں۔ یہاں کی رسومات اور روایات کے اعتقاد کا ضابطہ اور تسلسل ختم ہو گیا۔ عقیدت مندی کے محل زمین بوس ہو گئے اور لوگ ان اداروں سے دور ہوتے چلے گئے۔

انگریز حکمرانوں کے پیش نظر یہ خدشات بھی تھے کہ مساجد یا مزارات کے ان احاطوں میں مسلمان اکٹھے قلعہ بند ہو کر بغاوت کر سکتے ہیں۔ یہ خدشات ان کو ہندوؤں اور سکھوں کی مذہبی عبادات والی عمارات سے بھی تھے لہذا بنگال کوڈ 1810 اور بعد ازاں Religious Endowment Act 1863 کے تحت ہندوؤں، سکھوں اور مسلمانوں کی عبادت گاہوں اور روحانی مراکز کو حکومت برطانیہ نے بورڈ آف ریونیو کے توسط سے اپنے کنٹرول میں لے لیا۔ ان وقف جائیدادوں کے انتظام کیلئے سپرنٹنڈنٹ، فیچر اور ٹرسٹی مقرر کر دیئے اور توارث میں کسی ابہام یا جھگڑے کے پیش نظر سول کورٹ کو با اختیار بنادیا گیا۔ متولیوں اور گدی نشینوں کا اثر و رسوخ اور کنٹرول ختم کر دیا گیا اور اس کے نتیجے میں عوامی شمولیت کی دلچسپی کم ہوتی چلی گئی۔ اگرچہ کمیٹی کے اراکین کے انتخاب کیلئے ووٹ کا طریقہ کار رائج کرنے کی کوشش بھی کی گئی۔ وقف جائیداد سے حاصل ہونے والی آمدن اور خرچ کی بہتری کے لئے ”مسلمان وقف ایکٹ 1923“ جاری کیا گیا اس کے علاوہ مزارات کے احاطے میں خواتین کے ناچ گانے پر پابندی کیلئے Music in Muslim Shrine Act 1942 جاری کیا گیا تاکہ مزار اور صاحب مزار کا وقار اور روحانی فضا برقرار رہے اور اس پر سختی سے عمل درآمد کے لئے چھ ماہ قید، پانچ سو روپیہ جرمانہ یا دونوں سزائیں بیک وقت دینے کا اختیار عدالت کو دیا گیا۔ حکومت برطانیہ کے جاری کردہ ان قوانین و ضوابط اور سزاؤں کے بعد مزارات پر حاضری کا تناسب کم ہو گیا۔ جاری ہونے والے یہ قوانین ایک طرف وقف انتظامیہ کو اور دوسری طرف زائرین کو متاثر کر رہے تھے اور عوامی شمولیت کے مواقع کم تر ہوتے چلے گئے۔ مزارات کے احاطوں میں سرکاری اداروں کی عمارات کی تعمیر اور اس طرح کے سرکاری احکامات نے مزارات پر رسومات کی ادائیگی اور زائرین کی شمولیت کو محدود کر دیا۔

1947ء میں پاکستان اور ہندوستان کی الگ ریاستوں کی تشکیل کے بعد پہلے عشرے میں تو حکومت ان مزارات کی جانب توجہ نہ دے سکی مگر جب محمد ایوب خان نے ملک میں اپنی حکومت قائم کی تو اس خدشے کے پیش نظر کہ ان روحانی مراکز سے مزاحمت کا سامنا نہ کرنا پڑے، مغربی

پاکستان وقف پراپرٹی آرڈیننس 1960ء جاری کیا جس کے تحت حکومت نے ملک میں وقف ڈیپارٹمنٹ قائم کئے اور چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف کو وسیع اختیارات دے دیئے کہ وہ محض ایک نوٹیفکیشن جاری کر کے کوئی بھی مزار اور اس سے منسوب و ملحق وقف جائیداد اپنے انتظامی کنٹرول میں لے سکتا تھا۔ اس طریقہ کار کے مطابق روحانیت کے ان مراکز کو چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف نے یکے بعد دیگرے اپنے انتظامی کنٹرول میں لینا شروع کر دیا۔ ضلعی مجسٹریٹ اور ضلعی حکومت نے اس معاملہ میں ہر طرح کی معاونت کی اور یوں پنجاب بھر میں اور ملک کے دیگر صوبوں میں بھی صوبائی سطح پر محکمہ اوقاف قائم کر دیا گیا جس کے سربراہ چیف ایڈمنسٹریٹر کو متولی یا گدی نشین کے درجہ کے تمام اختیارات تفویض کر دیئے گئے۔ اس نئے انتظامی طریقہ کار نے نیم سرکاری ادارہ ہونے کے سبب اپنے انداز سے مزارات اور ان سے ملحقہ وقف جائیدادوں، زرعی زمینوں اور تعمیرات کی دیکھ بھال، توسیع اور انکی تعمیر و مرمت کے کام کا آغاز کر دیا۔ ان مزارات سے حاصل ہونے والی آمدن کو سنٹرل اوقاف فنڈ کے نام سے قائم کردہ بینک اکاؤنٹ میں جمع کرنا شروع کر دیا۔ انتظامی اخراجات الگ کر کے بقایا آمدن کو تعمیر و توسیع، ہسپتال، جہیز و دیگر کاموں پر خرچ کر دیا جانے لگا۔ بیسویں صدی کی آٹھویں دہائی میں ذوالفقار علی بھٹو کی سربراہی میں جب ملک میں پہلی عوامی حکومت قائم ہوئی اور حنیف رامے نے پنجاب میں پیپلز پارٹی کے وزیر اعلیٰ کی حیثیت سے کام کا آغاز کیا تو اس کے دھیان میں یہ درگا ہیں بھی آئیں۔ محمد حنیف رامے نے 4 اپریل 1974ء کو پنجاب میں علمی و ادبی اور ثقافتی سرگرمیوں کے فروغ اور صوفیاء کے کلام کو عوام الناس تک پہنچانے کیلئے پنجاب آرٹس کونسل کی بنیاد رکھی۔ وزیر اعلیٰ پنجاب نے 26 اپریل 1974ء کو پنجاب سیکرٹریٹ میں ایک خصوصی اجلاس بلایا جس کا بنیادی مقصد وارث شاہ کی قبر پر ایک شاندار کمپلیکس کی تعمیر کیلئے ڈیزائن تیار کروانا تھا۔ حنیف رامے نے تعارفی تقریر میں پنجاب میں صوفیاء کے کلام اور تعلیمات کو عوام الناس تک پہنچانے کیلئے جامع منصوبہ بندی کی ضرورت اور اہمیت کا احساس دلاتے ہوئے عملی اقدامات کیلئے تجاویز طلب کیں اور اس بات کا اظہار کیا کہ وارث شاہ کی طرح بابا فرید، بابا بلھے شاہ، خواجہ غلام فرید، سلطان باہو اور شاہ حسین کے مزارات کی تعمیر اور ان کا تہذیبی و ثقافتی مراکز کے طور پر کردار معاشرے میں متعین کرنا ضروری ہے۔ اس مقصد کیلئے وزیر اعلیٰ پنجاب نے بی اے قریشی چیئرمین میوزیم و سابق چیف سیکرٹری پنجاب کی سربراہی میں

ایک کمیٹی تشکیل دی جس کے اراکین میں ڈاکٹر محمد باقر، ڈاکٹر عبداللہ چغتائی، خان ولی اللہ خان، منو بھائی، نجم حسین سید، شفقت تنویر مرزا، فتح محمد ملک جیسی نابغہ روزگار شخصیات شامل تھیں۔ وارث شاہ کمپلیکس میں ایک لائبریری (کہ جس میں وارث شاہ اور اس کے حوالے سے کئے جانے والے تحقیقی کام کو محفوظ رکھنے کا اہتمام کیا جانا تھا) اور ہیر خوانی کیلئے ایک آڈیٹوریم کی تعمیر کو بھی منصوبہ میں شامل کیا گیا اور جھنگ شہر میں موجود ہیر کے مزار کی تعمیر و توسیع کے منصوبے کا اعلان بھی کیا۔ وارث شاہ کے جدی پشتی گھر کو ایک میوزیم کی شکل دینے کے احکامات بھی جاری کیے۔ اس کمیٹی کا نام "وارث شاہ میموریل کمیٹی" رکھا گیا۔

وارث شاہ کے مزار کی تعمیر کو کم و بیش دس سال لگ گئے۔ پاکستان کی تاریخ کے یہ دس سال کئی حوالوں سے سیاسی و سماجی اور حکومتی سطح پر بہت اہمیت کے حامل رہے ہیں۔ پیپلز پارٹی کی حکومت بدلی، جنرل ضیا الحق کا عہد شروع ہوا۔ حکومت بدلتے ہی تہذیب و ثقافت کے متعلق حکمرانوں کی سوچ بدل گئی۔ وہ فنڈ جو مزار کی تعمیر کیلئے مہیا کیے گئے تھے، ان کا ایک حصہ جنرل شاہیر خان کی جانب جانے والی سڑک کی تعمیر پر عسکری حکومت کی ہدایت کے مطابق خرچ کر دیا گیا۔ ترجیحات بدل گئیں، جنرل محمد ضیاء الحق نے تمام توجہ داتا دربار کمپلیکس کی تعمیر کی جانب مبذول کرتے ہوئے تہذیب و ثقافت کو ایک نئی آئیڈیالوجی کے ساتھ جوڑ دیا۔ پرانی مسجد گرا کر ایک جدید جامع مسجد کی تعمیر نے پنجاب میں مزارات کے فن تعمیر، ماحول اور تہذیب و ثقافت کے ساتھ تعلق کی ایک نئی شکل دریافت کی کہ جہاں مزار کو مسجد کمپلیکس کا ایک عمومی حصہ بنا دیا گیا۔ داتا دربار کمپلیکس کی تعمیر نے خانقاہ کے عوامی ماحول کو مسجد کے مکمل اسلامی ماحول میں بدل دیا۔ جہاں عرس سے جڑی ہوئی رسومات اور تقریبات ہوتی تھیں وہاں خالصتاً اسلامی تہوار منائے جانے لگے۔ داتا دربار مزار کے بعد بابا فرید پاک پتن، بابا بلھے شاہ قصور اور شاہ حسین لاہور کے مزارات پر بھی ایسی ہی بڑی جامع مساجد تعمیر کر دی گئیں۔ وہ مزارات جہاں ثقافتی اور عوامی سرگرمیاں سرانجام پاتی تھیں وہاں عید میلاد النبی، محفل نعت، قرات و تفسیر اور نماز جمعہ کے بڑے بڑے اجتماعات ہونے لگے۔ اس صورتحال نے مزارات پر مختلف مزاج کے زائرین کی حوصلہ افزائی شروع کر دی۔ لاہور میں اس وقت لوگوں کی ایک کثیر تعداد بہت دور دور سے نماز فجر کی ادائیگی کے لئے داتا دربار مسجد میں آتی ہے۔ آج مزارات پر آنے والے صوفی کے ساتھ صرف عقیدت کے

سبب سے حاضری کے لئے نہیں آتے بلکہ ان کے پیش نظر روحانیت کے ان مراکز کی دوسری حیثیت زیادہ غالب ہوتی ہے۔

مزارات کے اس بدلے ہوئے ماحول کا ہی نتیجہ ہے کہ اب خودکش حملہ آوروں سے صوفی درگا ہیں بھی محفوظ نہیں ہیں۔ جونج دو تین دہائیاں پہلے بویا گیا تھا، ہم آج کاٹ رہے ہیں۔ ایک فصل کاٹتے ہیں، دوسری پک کر تیار ہو جاتی ہے۔ عسکری حکمرانوں کی پالیسیوں نے خودکش حملہ آوروں اور دھماکوں کا جو کلچر پیدا کیا ہے اس کی جڑیں ختم کرنے کیلئے موجودہ حکومتیں صوفیاء کے کلام اور پیغام کو عام کرنے کیلئے سرکاری و نیم سرکاری سطح پر صوفی کونسل، صوفی امن فیسٹول، صوفی سنگیت کی تحفلیں از خود کرواتی رہتی ہیں۔ اب بھی ان کا خیال ہے کہ صوفیاء کی درگا ہیں ہی بین المذاہب ہم آہنگی کو فروغ دے کر امن کی ضامن بن سکتی ہیں مگر بین المذاہب ہم آہنگی کا یہ جھنڈا حکومت نے علماء اکرام اور مشائخ عظام کے ہاتھ میں تھما رکھا ہے اور دوسری طرف وہ کلاس ہے جو صوفی سنگیت کو دھویں میں گھول کر راز حیات کو پا لینا چاہتی ہے۔



## عوام اور ماحولیات

ارم مظفر

تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ جب محنت کش کا استحصال فیکٹریوں میں کیا گیا تو مزدوروں کی تحریکوں نے جنم لیا اور جب یہی کچھ ریاست کے بااثر افراد، غیر ملکی سرمایہ دار، ملٹی نیشنل کمپنیوں نے مل کر قدرتی ماحول کو تباہ بر باد کر کے اور ڈیولپمنٹ کے نام پر غریبوں کو بے گھر کرنا شروع کیا تو تیسری دنیا میں غریبوں کا ردِ عمل ماحولیاتی تحریکوں کی صورت میں ظاہر ہوا۔

روزِ اوّل سے انسان کا سب سے مضبوط رشتہ جو بنا ہے وہ زمین سے ہے۔ ماضی و حال میں نظر دوڑائیں تو پتہ چلتا ہے کہ کہیں تو انسانوں نے اس رشتے کو محترم جاننے ہوئے زمین کو مقدس ماں کا درجہ دیا ہے اور کہیں اسے مصنوعی آسائش حاصل کرنے کی خاطر لوٹا کھسوتا ہے۔ افسوس کے آج اکیسویں صدی میں بھی انسان اس مضبوط تعلق کو رد کرتے نظر آتے ہیں جو کہ ان کی بقا کا باعث ہے۔

زمین پر حاکمیت کی ہوس ارتکا ز دولت نے انسانوں کو صاف ہوا، میٹھے پانی، پھولوں کی خوشبو، درختوں کے سائے، سمندروں کی لہروں، سورج کی تمازت، پہاڑوں پر جمی چمکیلی برف اور بارش کی بوندوں جیسی قدرتی دولت سے محظوظ ہونے کا موقع چھین لیا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس دیوانگی کے نتیجے میں Climate Change کا عفریت انسان اور زمین کو تباہ کرنے پر ٹٹا ہے۔

بیسویں صدی سے ہی دنیا بھر میں غریبوں، محنت کشوں، قبائلی/ دیسی لوگوں، خواتین، کسان اور دیگر پسے ہوئے طبقات کی جدوجہد عوامی تحریکوں کی صورت اختیار کرتی نظر آتی ہے۔ ماحولیات کے حوالے سے اگر ان تحریکوں کا تجزیہ کیا جائے تو یہاں یہ بات بھی اہم ہے کہ ترقی یافتہ ملکوں میں

اٹھنے والی آوازیں اور ترقی پزیر ممالک میں ہونے والی جدوجہد کے محرکات مختلف ہوتے ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ دنیا کا شمال اور جنوب میں تقسیم ہونا ہے۔ اسی لیے شکم سیروں کا ماحولیاتی شعور، فاقہ کشوں کی ماحولیاتی جدوجہد سے تھوڑا مختلف ہوتا ہے۔ شمال کی ماحولیاتی تحریکیں قدرتی ماحول کے تحفظ اور طرز زندگی مزید بہتر بنانے کے لیے ہوتی ہیں۔ ان ممالک میں جو ماحولیاتی فعالیت (activism) نظر آتی ہے۔ اس میں مڈل کلاس سے لے کر اپر کلاس کے شہری اور مختلف تنظیمیں شامل ہوتی ہیں جن کا مقصد eco system اور biodiversity کا تحفظ ہوتا ہے۔ یا پھر ریاست پر دباؤ ڈالنا کے وہ کوئی بھی ایسا قدم نہ اٹھائیں جن سے مستقبل میں ان کے ماحول کو خطرات لاحق ہو جائیں۔

یہی وجہ ہے کہ ترقی یافتہ ممالک کے ماحولیاتی دہشت گرد اپنے ملک میں موجود سخت قوانین کی وجہ سے غریب ممالک کا رخ کرتے ہیں جہاں پر وہ ریاست کے بااثر افراد کے ساتھ ساز باز کر کے قدرتی وسائل کی آزادانہ لوٹ مار کر سکیں۔

امریکہ میں ماحولیاتی شعور کو اجاگر کرنے میں ۱۹۶۲ء میں لکھی جانے والی کتاب خاموش بہار 'Silent Spring' کا بہت ہاتھ ہے۔ اس کی مصنفہ Rachel Carson نے زہریلے کیمیکل خصوصاً DDT کے ماحولیات پر منفی اثرات بہت تفصیل سے بتائے تھے۔ اس کے بعد امریکا میں ماحولیات کے حوالے سے بحث کا آغاز ہوتا ہے اور ۱۹۷۰ء میں امریکا میں یومِ ارض (Earth Day) منایا گیا۔ جس میں بیس ملین عوام نے شرکت کر کے ثابت کر دیا کہ اس زمین کا تحفظ نہایت ضروری ہے۔

جنوب یا ترقی پزیر ممالک میں ماحولیات کی تحریکوں کے محرکات شمال یا ترقی یافتہ ممالک سے کافی مختلف ہوتے ہیں چونکہ یہاں قدرتی ماحول کا بچاؤ ہی وہاں پر بسنے والوں کی زندگی کو معاشی، سماجی اور ماحولیاتی تحفظ فراہم کرتا ہے۔

غریب عوام کا مکمل انحصار قدرتی وسائل پر ہوتا ہے۔ ان کا رہنا سہنا، روزگار سب کے سب زمین اور اس پر پائی جانے والی قدرتی دولت سے منسلک ہوتے ہیں۔ قدرتی وسائل کا خاتمہ ان کو روزگار سے محروم کر کے غربت میں اضافے کا باعث بنتا ہے۔ جب ایشیائی اور افریقی ریاستیں anti-agriculture اور pro-globalizaion کی پالیسیاں اختیار کرتی ہیں تو ان کا سب

سے زیادہ منفی اثر ان ہی غریب لوگوں پر پڑتا ہے۔ ریاست جو کہ قدرتی وسائل کی محافظ اور ماحول کے تحفظ کی ذمہ دار ہے جب وہ ہی اسے تباہ و برباد کرنے پر تل جائے تو غریب عوام کس سے فریاد کریں گے نتیجہ ہمیں مزاحمت کی شکل میں ظاہر ہوتا نظر آتا ہے اور یہاں استحصال بمقابلہ مزاحمت والی صورت حال پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ کئی ماحولیاتی تحریکوں کی وجہ جنگلات پر قبضہ، پانی پر اختیار اور دیگر ماحولیاتی بدانتظامیاں ہیں جس کی وجہ سے مقامی لوگوں پر زندگی تنگ کر دی جاتی ہے۔

دلچسپ امر یہ بھی ہے کہ ترقی پزیر ممالک کی بہت سی ریاستوں نے ماحولیاتی تحفظ کے لیے پالیسیاں تشکیل دی ہوئی ہیں اور وہ کئی بین الاقوامی معاہدوں میں بھی شامل ہیں۔ مگر یہ پالیسیاں بہت ہو گئیں نیشنل پارکس کی منظوری Protected Sancturaries، جنگلی حیات کا تحفظ اور شجر کاری تک ہی محدود ہیں اور ان سے مقامی افراد کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچ پاتا ہے۔ اس کے برعکس منافع بخش صنعتی نظام کے منفی نتائج غریب ملکوں کی عوام کو ضرور متاثر کرتے ہیں۔ اس نظام کا فائدہ صرف اور صرف ملکی اور اور غیر ملکی سرمایہ دار طبقہ کو ہو رہا ہے اور اس کا نقصان ماحولیات کی تباہی کی صورت میں کسانوں، قبائلیوں، چھیروں اور مقامی لوگوں کو ادا کرنا پڑ رہا ہے۔ زراعت کی تباہی، غیر مساوی تنخواہیں اور روزگار کے کم ہوتے مواقع غربت میں اضافے کا سبب بن رہے ہیں۔

براعظم افریقہ کو دیکھا جائے تو یہاں چلنے والی ماحولیاتی تحریکیں بنیادی طور پر ملکی و غیر ملکی سرمایہ کاروں، ملٹی نیشنل کمپنیوں، عالمی مالیاتی اداروں اور ریاست کے با اثر طبقات کے درمیان ہونے والے گٹھ جوڑ کے خلاف رہی ہیں۔ یہ تمام قدرتی دولت پر قابض ہو کر مقامی آبادی میں غربت کا باعث بن رہے ہیں۔ غیر ملکی سرمائے سے افریقہ کی دولت جس میں تیل، لکڑی، معدنیات سر فہرست ہیں، ان کو بے دردی سے ختم کیا جا رہا ہے اور یہ سب آج سے نہیں بلکہ نو آبادیاتی نظام کے دور سے ہو رہا ہے۔ افریقہ کے باشندے نو آبادیات سے قبل اپنے قدرتی ماحول کا باخوبی شعور رکھتے تھے۔ کئی قبائل تو زمین، پانی حتیٰ کہ درختوں کو بھی مقدس مانتے تھے یورپینز کی آمد کے بعد سے وہاں پر ان وسائل کی لوٹ کھسوٹ شروع ہوئی جس کا براہ راست نقصان عوام کو پہنچا۔ اسی خطے کی تاریخ کو دیکھ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ریاست کا کردار مقامی افراد/ دیسی لوگوں کے

مفادات سے متصادم ہے جو کہ ماحول کے تحفظ کے لیے سرکراں ہیں۔ بہت سی افریقی ریاستوں نے اپنے ملک میں عالمی مالیاتی اداروں کے معاشی چمکچ کے تحت privatization اور liberalization کی معاشی پالیسیاں متعارف کرائی ہیں۔ صحت، تعلیم، خوراک، توانائی، انفراسٹرکچر پر دی جانے والی سبسڈی کا خاتمہ غریبوں کی مشکلات میں اضافے کا باعث بنا اور liberalized market reforms سے ریاست اور اس میں موجود طاقتور ترین بزنس گروپس کو قدرتی وسائل کی لوٹ مار کا جیسے موقع مل گیا۔ جنگلات، معدنیات، پانی، توانائی کوئی شے ایسی نہ تھی جس سے یہ زائد منافع حاصل نہ کرنا چاہ رہے ہوں۔ ایک طرف تو یہ طاقتور استحصال طبقہ تھا دوسری جانب غریب عوام جس کی قوت خرید روز بروز کم سے کم ہوتی جا رہی تھی انہوں نے بھی سستے ایندھن کے لیے دستیاب قدرتی وسائل کو استعمال کرنا شروع کر دیا جس سے کہ ماحولیات پر مزید منفی اثر پڑا یہی وجہ ہے کہ آج کا افریقہ دو طبقوں میں بٹا نظر آتا ہے۔ ماحولیاتی تحفظ کی بات کی جائے تو سب سہارا افریقی ملکوں میں دو بڑی تحریکیں ملتی ہیں جن کا ذکر ضروری ہے۔ پہلی MOSOP اور دوسری GBM۔

#### The Movement for the Survival of Ogoni People

(MOSOP) نانجیر یا میں نانجر ڈیلٹا کے قریب Ogoni افراد نے اپنے ماحولیاتی، معاشی، سماجی تحفظ کے لیے ۱۹۹۰ء کی دہائی میں اس تحریک کا آغاز کیا۔ یہ لوگ 404 sq.m کے رقبے پر آباد ہیں اور نانجیر یا میں اقلیتی گروپ تسلیم کیے جاتے ہیں۔ یہ علاقہ تیل کی دولت سے مالا مال ہے اور یہ دولت ان کے لیے رحمت کی بجائے زحمت کا باعث بن گئی ہے۔ یہاں پر شیل کمپنی نے ۱۹۵۶ء سے تیل نکالنے کا کام شروع کیا ہوا تھا۔ اس علاقے میں آباد لوگوں کی ۱۹ جولائی ۱۹۷۰ء کو ایک بہت بڑی مصیبت کا سامنا اُس وقت کرنا پڑا جب Oil Spill کی وجہ سے ان کا علاقہ تیل میں ڈوب گیا میلوں تک کچھ نہ بچا تھا۔ نہریں، جانور، کھیت ہر چیز تباہ ہو گئی تھی۔ لوگوں نے برٹش پیٹرولیم اور حکومت کو کئی مراسلات بھیجے کہ کٹائی کے موسم میں کھڑی فصل کی تباہی کا ازالہ کیا جائے مگر کوئی شنوائی نہ ہوئی، بہت تاخیر سے نہایت قلیل معاوضہ دیا گیا اور علاقے کی مکمل صفائی بھی نہ کرائی گئی۔

۱۹۷۸ء میں ایک قانون Land Use Decree نے ان افراد کی مشکلات میں مزید

اضافہ کر دیا۔ قانون کی رو سے اسی جگہ کا اختیار وفاق کے پاس تھا جو کہ مقامی افراد کو ان کے حقوق دینے سے گریزاں تھا۔ ۱۹۹۲ء میں United Nation's Working group of Indigenous Population کے پلیٹ فارم پر MOSOP کے کیس کو پیش کیا گیا جہاں دیسی افراد پر ہونے والے مظالم بیان کیے گئے تھے۔

۴ جنوری ۱۹۹۳ء میں اقوام متحدہ کے International Year of Indigenous People کے موقع پر MOSOP نے حکومت اور شیل کے خلاف ایک بہت بڑی ریلی نکالی جس میں تین لاکھ افراد نے شرکت کی۔ ۱۹ جنوری ۱۹۹۳ء میں MOSOP کو Unrepresented Nations and Peoples Organizations (UNPO) میں شامل کر لیا جاتا ہے۔ اس تحریک کی حمایت اب غیر ملکی سطح تک پہنچ گئی تھی۔ ۱۹۹۳ء میں عوامی ردِ عمل کو دیکھتے ہوئے شیل نے اپنا معاہدہ ختم کر دیا مگر جلد ہی اپنے کنٹریکٹر کے ذریعے نا تجیر یا کی فوجی حکومت کی مدد سے تیل کی پائپ لائنیں بچھانے کے کام کا آغاز کر دیا۔ جن کھیتوں سے یہ پائپ لائن گزرتی تھی وہاں پر آباد خواتین نے پرامن مظاہرے کیے تو ان پر فائرنگ کر دی گئی۔ اس واقع کے خلاف علاقے میں شدید ردِ عمل ہوا اور حکومت نے اس کو دبانے کے لیے اپریل ۱۹۹۴ء میں فوجی آپریشن کا آغاز کر دیا۔ MOSOP کے سب سے اہم رہنما Ken-Saro Wiva کو دیگر رہنماؤں سمیت مئی میں گرفتار کر لیا گیا اور آخر کار ان سب کو قتل کے جرم میں ۱۰ نومبر ۱۹۹۵ء میں پھانسی دے دی جاتی ہے۔ تمام اہم رہنماؤں کے نہ ہونے سے تحریک کو کافی نقصان پہنچا اور وہ زیر زمین جانے پر مجبور ہو گئی۔ اس کے کارکنان نے دیگر ملکوں میں سیاسی پناہ حاصل کر لی۔ Earth Rights International اور انسانی حقوق کی تنظیموں نے شیل کے خلاف ۱۹۹۶ء میں مقدمہ دائر کر دیا۔ امریکی عدالت میں بھی مقدمہ کیا گیا مگر شیل مقامی لوگوں سے عدالت کے باہر تصفیہ کرنے میں کامیاب ہو گئی جس کے تحت اسے کل 15.5 ملین یو ایس ڈالر Ogoni افراد کو ادا کرنے تھے اور علاقے میں ماحولیات کی بہتری کے لیے کام کروانے تھے۔

سرد جنگ کے بعد کی دنیا میں سرمایہ دارانہ عالمگیریت کے خلاف اٹھنے والی یہ آواز افریقا کی تھی جس نے نا تجیر یا کی سب سے بڑی غیر ملکی کمپنی شیل کے خلاف مزاحمت کی تھی۔ افریقا کی دوسری اہم ماحولیاتی تحریک Green Belt Movement (GBM) ہے۔

افریقا کے ملک کینیا کی اسی تحریک نے زمین اور عورت کے مضبوط رشتے کی اہمیت کو ایک بار پھر اجاگر کرنے کا کام سرانجام دیا تھا۔ اسی تحریک کا آغاز پروفیسر ونگاری متھائی (Wangari Maathai) نے نیشنل کونسل آف ویمن آف کینیا سے کیا تھا۔

خواتین کی ماحولیاتی انتظامی امور میں شراکت، معاشی خود مختاری اور ملکیت کا حصول اس تحریک کا مقصد بنتا چلا گیا (Environmental Degradation) ماحولیاتی دست برد سے براہ راست متاثر ہونے والا طبقہ خواتین کا ہی ہے۔ انہوں نے دیہات میں درخت لگانے کا سلسلہ شروع کیا تاکہ زمین کو بچھڑنے سے بچایا جاسکے۔

کینیا کے قدرتی وسائل پر غیر ملکی سرمایہ کاروں کے قبضے کی کہانی باقی دنیا سے مختلف نہیں ہے۔ کینیا کے بہترین زرعی علاقے یورپین افراد کو دے دیئے گئے تھے اور اصل کینیا کی باشندوں کو ان کی زمین سے بے دخل کر دیا گیا تھا۔ ۱۹۵۰ء کی دہائی میں Mau Mau مزاحمت بھی اسی قبضے کے خلاف تھی۔ ۱۹۶۳ء میں آزادی کے بعد بھی غریب عوام کی حالت نہ بدلی بلکہ اب کی بار ان کا استحصال کرنے والی کوئی اور نہیں بلکہ ان کی اپنی سیاسی جماعت Kenya African National Union (KANU) تھی۔ جو public lands کو امیر افراد کے ہاتھوں بیچ رہی تھی اور اس کا فائدہ غیر ملکی اٹھارہ تھے۔ یہ سب سرمایہ دارانہ عالمگیریت کے ایجنڈا کے تحت ہو رہا تھا جس میں مقامی افراد کے حقوق و ملکیت کو سلب کر کے کارپوریٹ سیکٹر، سرمایہ داروں اور عالمی مالیاتی اداروں کو فائدہ پہنچایا جاتا ہے۔

۱۹۸۰ء کے بعد سے یہ تحریک ماحول کے ساتھ ساتھ سیاسی جدوجہد کی جانب بھی مائل نظر آتی ہے۔ تحریک کی بانی ونگاری متھائی کا کہنا تھا کہ اگر آپ ماحول کو بچانا چاہتے ہیں تو سب سے پہلے انسانوں کو تحفظ فراہم کریں جو کہ (biological diversity) حیاتیاتی تنوع کا حصہ ہیں۔ اگر ہم انسانی نسل کو نہیں بچا سکتے تو پھر درختوں کو لگانے کا کیا جواز رہ جاتا ہے۔ ۱۹۸۹ء GBM عوامی حمایت کے ذریعے نیروبی کے Uhuru پارک میں تعمیر ہونے والے سب سے بلند اسٹراکچر کو ختم کرانے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ یہ اس تحریک کی ایک اور بڑی کامیابی تھی۔

ایشیا کا رخ کریں تو یہاں بھی ماحولیاتی دست بردی کے خلاف عوامی ردِ عمل ہندوستان، جاپان، فلپائن، تھائی لینڈ اور کوریا میں نظر آتا ہے۔

شمالی فلپائن میں Pak-Mun Dam کی تعمیر کے خلاف عوامی فیصلے کی وجہ سے ورلڈ بینک نے اس پراجیکٹ کو ختم کر دیا۔ کوریا میں دریائے ہین (Han) اور Nakdong کے آلودہ ہونے کے بعد وہاں کی عدالت نے عوامی مطالبے کو ماننے ہوئے صنعتی فضلے کے حوالے سے سخت قوانین متعارف کرائے۔ دنیا کی سب سے بڑی جمہوری ریاست بھارت کا ذکر کیا جائے تو یہاں بھی ماحولیاتی دہشت گردی ملتی ہے۔ ایک ایسا ملک جس کی ۲۲ فیصد آبادی خطِ غربت سے نیچے کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہے وہ معاشی و صنعتی ترقی نہایت برق رفتاری سے کرنے کا خواہشمند نظر آتا ہے۔ ہندوستان کے وزیر اعظم جواہر لعل نہرو نے بڑے ڈیمز کو جدید ہندوستان کے مندر قرار دے کر واضح کر دیا تھا کہ ترقیاتی منصوبے ملک کے لیے ناگزیر ہیں۔ نہرو کے بعد آنے والے تمام وزرائے اعظم ماسوائے اندرا گاندھی کے تمام کی ترجیح تحفظِ ماحولیات کے برعکس معاشی ترقی رہی ہے۔

یہ اپروچ ہندوستان کے عظیم رہنما گاندھی جی کے فلسفے کے برعکس ہے۔ ۱۹۲۸ء میں مہاتما گاندھی کا کہنا تھا کہ خدا نہ کرے جو ہندوستان کبھی مغرب کی طرح ترقی کرے۔ ایک چھوٹے سے جزیرے انگلستان کی معاشی سامراجیت نے دنیا کو زنجیروں میں جکڑ دیا ہے۔ اگر ۳۰۰ ملین کی قوم اسی معاشی استحصال کی روش پر چلے گی تو دنیا کا وہی حشر ہوگا جو انڈی کے کھائے ہوئے درخت کا ہوتا ہے۔ گاندھی کے فلسفے پر عمل کرتا ہوئے وادیِ نرمدا کے افراد نے دریائے نرمدا پر بنائے جانے والے ڈیمز کے خلاف احتجاج کر کے ثابت کر دیا کہ قدرتی وسائل اور عوام کے حقوق کو ترقی کے نام پر ختم نہیں کیا جاسکتا۔

دریائے نرمدا جو کہ ہندوستان کی تین ریاستوں گجرات، مدھاپریش اور مہاراشٹر میں بہتا ہے اس پر تیس بڑے، ایک سو پینتیس درمیانے اور ۳۳ ہزار چھوٹے ڈیمز بنانے کا منصوبہ تیار کیا گیا۔ نرمدا کے پانی پر بننے والا سب سے متنازع منصوبہ سردار سرو وورڈیم کا ہے جس کے خلاف وہاں کے عوام نے احتجاج شروع کیا جو کہ پھیلنے پھیلنے نرمدا بچاؤ اندولن (Save Narmada Movement) میں تبدیل ہو گیا۔ اس تحریک کی قیادت مدھا پاٹیک (Medha Patek) اور بابا امتے (Baba Amtee) کر رہے تھے جنہوں نے ورلڈ بینک کو بھی سرمایہ کاری کرنے پر تنقید کا نشانہ بنایا۔ ورلڈ بینک نے ۱۹۹۱ء میں بینک کمیشن قائم کیا اور ۱۹۹۴ء میں اسی منصوبے پر سرمایہ کاری کرنے کا فیصلہ واپس لے لیا۔

نرمدا بچاؤ انڈین کے کارکنان نے عدم تشدد کا راستہ اختیار کرتے ہوئے پرامن مظاہرے کرے اور وادی نرمدا میں عدم تعاون کی مہم بھی شروع کر دی۔ اس احتجاج میں آہستہ آہستہ دیگر علاقوں کی تنظیمیں بھی شامل ہوتی چلی گئیں مثلاً ۱۹۸۸ء میں عالمی یوم خواتین کے موقع پر ممبئی شہر کی کاشت کار خواتین نے نرمدا شکنی دل قائم کر لی۔

مشہور قلم کار اردن دھتی رائے 'The Cost of Living' میں بڑے ڈیموں پر تنقید کرتے ہوئے لکھتی ہیں کہ بجلی بنانے کے لیے ہندوستان کے ٹیکو کریٹس بڑے ڈیموں کے حق میں ہیں جس کا فائدہ ان کے ساتھ ساتھ بڑے بزنس گروپس اور شہری اشرافیہ کو ہوگا اور اس کی قیمت دیہات میں آباد غریب لوگوں کو ادا کرنی پڑے گی جو کہ دریاؤں کے کنارے صدیوں سے آباد ہیں۔ رائے کے مطابق پچھلے پچاس سال سے ہندوستان میں بڑے ڈیموں کی تعمیر سے 3.3 ملین افراد بے گھر ہوئے ہیں جن میں سے زیادہ تر اچھوت اور دیہی/مقامی لوگ ہیں۔ بجلی پیدا کرنے کے دیگر ذرائع جو کہ decentralized ہونے کے ساتھ ماحول اور عوام دوست ہوں زیادہ بہتر نتائج دے سکتے ہیں۔

ہندوستان کی عدالت نے ڈیم کی تعمیر کی اجازت دیتے ہوئے مقامی افراد کی آباد کاری کو بھی ملحوظ خاطر رکھا۔

آخر میں بات خواتین کے اس دلیرانہ اقدامات کی جو ماحولیات کے حوالے سے سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جی ہاں یہ ذکر چپکو تحریک کا ہے۔ ۱۹۷۳ء میں درختوں کو کاٹنے کے خلاف ہمالیہ کی ریاست اتر کھنڈ میں خواتین درختوں کو کاٹنے سے بچانے کے لیے ان سے لپٹ گئی تھیں اس کے بعد کئی سالوں تک خواتین نے جنگلات میں درختوں کو کاٹنے سے بچانے کے لیے یہ طریقہ اختیار کیے رکھا۔ جلد ہی ملک اور غیر ملکی سطح پر اس تحریک کی حمایت بڑھنے لگی۔ اس تحریک کی قیادت چندی پرساد بھٹ اور سندھ لعل کر رہے تھے۔ ہندوستان کی خواتین کا یہ عمل کمزور طبقوں کے لیے مشعل راہ تھا کہ کس طرح اپنے قدرتی وسائل کی حفاظت کرنی ہے اور اس دولت کی حفاظت ہی غریبوں کے تحفظ کی مضامین ہے۔

وندانہ شیوا چپکو تحریک کی خواتین کے بہت دھڑلے کو اس طرح خراج تحسین پیش کرتی ہیں کہ ان دیہاتی عورتوں نے اپنی زندگیوں سے زیادہ جنگلات کی بقا کو اہمیت دے کر ثابت کر دیا کہ

نیچر زندگی کے لیے ناگزیر ہے۔ اس تحریک کی کامیابی انداز گاندھی کا وہ فیصلہ تھا جس کی رُو سے سطح سمندر سے ایک ہزار میٹر بلند علاقے پر درختوں کے کانٹے پر پندرہ سال کے لیے پابندی عائد کر دی گئی تھی۔

اس کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ ہندوستان میں کئی جگہ پر ماحولیاتی تحریکیں جنم لیتی ہیں۔ یہ بات قابل اطمینان ہے کہ عوامی شعور ماحولیاتی دہشت گردی کے سامنے دیوار بن جاتا ہے۔ کبھی تو یہ دیوار مضبوط ثابت ہوتی ہے اور کہیں کمزور مگر مزاحمت کا جاری رہنا اس بات کا ثبوت ہے کہ عوامی آواز کو خاموش نہیں کرایا جاسکتا۔ ترقی کی چاہ میں حضرت انسان چاہے ستاروں کے جہان سے آگے ہی کیوں نہ نکل جائے مگر زمین کے ساتھ جو اس کا رشتہ اور فرض ہے اُس کی نفی تباہی کے سوا کچھ نہیں۔

## Bibliography

1. Bello, Walden, 'The Environmental Movement in the Global South (11 November 2007), INQUIRER.Net
2. Kumar, Kamal, 'Environmental Movement in India: Re Assessing Democracy', *Internaional Journal of Current Research*, Vol.6, No.1 (1 January 2014).
3. Obi, Cyril I., 'Environmental Movement in Sub-Saharan Africa: A Political Ecology of Power and Conflict', *Civil Society and Social Movments Programme paper*, Number 15, United Nations Research Institute for Social Development (2005).
4. Roy, Arundhati, 'The Cost of Living' (Canada: Vintage, 1999).
5. Seema, 'Ecofeminism and Environmental Movement in India', *International Journal of Current Research*, Vol.6, No.1 (2014).
6. Sharma, Aviram, 'Emergence of Environmental in India: An Analysis (28 September 2007). Ecovista.com
7. Shiva, Vandana, 'Staying alive: Women Ecology and

Development (London: Zed Books, 1989).

8. Singhal, A & S. Lubiuhns, 'Chipko Environmental Movement Media (India)'. In J.D.H, Downing (edition), Encyclopedia of Social Movement Media (Loss Angeles: Sage Publication, 2010).
9. [www.greenbeltmovement.org](http://www.greenbeltmovement.org)
10. [www.mosop.org](http://www.mosop.org)
11. [www.narmada.org](http://www.narmada.org)



## سیاسی جماعتوں کے انتخابی منشور اور لیبر پالیسی

محمد عابد عباسی

### تعارف

دُنیا بھر میں ایسی ریاستوں میں جہاں مستحکم جمہوری نظام برسہا برس سے اپنی جڑیں مضبوط کر چکا ہے انتخابات سے قبل سیاسی جماعتوں کی جانب سے جاری کئے جانے والے منشوروں کی بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ نہ صرف یہ کہ اُن ممالک کی سیاسی جماعتیں یہ منشور عمیق غور و خوض کے بعد نہایت احتیاط سے شائع کرتی ہیں بلکہ ان میں کئے گئے وعدوں اور مستقبل میں اٹھائے جانے والے اقدامات کا بڑی حقیقت پسندی سے جائزہ بھی لیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن ریاستوں کے باشعور عوام کی بڑی تعداد اپنے ووٹ کا فیصلہ ان ہی منشوروں میں پیش کردہ منصوبوں اور پلاننگ کی بنیاد پر ہی کرتے ہیں صرف یہی نہیں بلکہ انتخابات کے بعد بھی سول سوسائٹی، میڈیا اور عوامی سطحوں پر ان وعدوں کے حوالے سے اقتدار میں آنے والی جماعت پر اخلاقی دباؤ بھی برقرار رکھا جاتا ہے۔

لیکن یہ اُن معاشروں کی بات ہے جہاں ووٹ خاندانی، لسانی، علاقائی، برادریوں اور فرقوں سے وابستگی پر نہیں بلکہ شعوری بنیاد پر ڈالا جاتا ہے۔ پاکستان میں انتخابات سے قبل سیاسی جماعتوں کے منشور کس قدر اہمیت رکھتے ہیں اس پر ڈاکٹر جعفر احمد نے اپنے ایک مضمون میں دلچسپ تبصرہ کیا تھا ملاحظہ ہو۔

ہمارے ملک میں منتخب حکومتوں کا جو ریکارڈ رہا ہے اُس سے تو یہی ظاہر

ہوتا ہے کہ انتخابی منشور بہ حیثیت مجموعی صرف انتخابات سے پہلے کی ایک رسم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ سیاسی جماعتیں منتخب ہونے کے بعد دوران حکومت کم ہی اپنے منشوروں کی طرف پلٹ کر دیکھتی ہیں۔ یہ بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ سیاسی جماعتوں کا اقتدار میں آنے سے قبل کوئی قابل ذکر ہوم ورک بھی نہیں ہوتا اور انہوں نے یہ جائزہ نہیں لیا ہوتا کہ منتخب ہونے کے بعد وہ اپنے منشور پر کس طریقہ کار کے تحت اور کتنے عرصے میں عمل درآمد مکمل کر پائیں گی۔ ۱۔

ماضی کے اس ناقابل ستائش رجحان کے باوجود وہ سیاسی جماعتوں کے انتخابی منشوروں کو دو وجوہات کی بنیاد پر اہمیت دینے پر آمادہ ہیں پہلی یہ کہ آئندہ اچھی روایات قائم ہونے کی اُمید اس لئے رکھی جاسکتی ہے کیونکہ جمہوری روایات بتدریج ہی پروان چڑھتی ہیں۔ اور دوسرے یہ کہ پاکستان میں گزشتہ ایک دہائی میں ہونے والی میڈیا کی حیرت انگیز آزادی اور ہر چیز پر نظر رکھنے اور سوال اٹھانے کی ناقابل یقین تبدیلی اس بات کی علامت ہے کہ معاشرے کے ہر طبقے اور ادارے کو بشمول سیاسی جماعتیں جلد یا بدیر بحال اپنا طرز عمل بدلنا ہوگا۔

### پیپلز پارٹی کا انتخابی منشور اور لیبر پالیسی

۲۰۱۳ء کے انتخابات میں جانے کے لئے پیپلز پارٹی کو دیگر جماعتوں کی نسبت ایک advantage حاصل تھا کہ وہ اپنی حکومت کے پانچ سال مکمل کر کے انتخابات میں جا رہی تھی اور اُس کے پاس اپنی سابقہ حکومت کی کارکردگی کی بنیاد پر آئندہ الیکشن لڑنے کا موقع تھا۔ لہذا اس موقع کا بھرپور فائدہ اٹھاتے ہوئے انتخابات سے قبل جاری کئے گئے منشور میں مزدوروں اور محنت کشوں کے حوالے سے Power to Workers and Farmers کے عنوان سے اپنی سابقہ کارکردگی اور آئندہ کے لائحہ عمل کا اندراج اس جملے کے ساتھ کیا ہے؛

تاریخی اعتبار سے پیپلز پارٹی ہمیشہ اپنی محنت کش طبقے کے ساتھ کھڑی رہی ہے اور ان کی نمائندگی کی شدید خواہش رکھتی ہے۔ ہم وعدہ کرتے ہیں کہ ہماری جماعت اپنے ملک کی تنخواہ دار طبقے، فیکٹری ورکرز، کسانوں اور

مزدوروں کی ترقی اور بہتری کے لئے اُن کی وکالت جاری رکھے گی۔<sup>۲</sup>  
 منشور میں پیپلز پارٹی نے مزدور پالیسی کے حوالے سے اپنے جن سابقہ اقدامات کا ذکر کیا  
 اُن میں کچھ کو وہ قابل ستائش سمجھتی ہے جیسے کہ

☆ Industrial relation act 2012 کا نفاذ، جو ملازمین  
 کو ملازمت سے برطرف کرنے کے قانون سے حکومت کی دستبرداری کا  
 قانون تھا۔

☆ نیز مزدور نمائندوں کی قومی و صوبائی اسمبلیوں میں نمائندگی  
 کے لئے قانون سازی جس کے مطابق قومی-اسمبلی میں چار اور ہر صوبائی  
 اسمبلی میں دو، دو مزدور نمائندوں کو نمائندگی دینے سے متعلق قانون سازی  
 کی گئی۔

اگر اس منشور میں شامل کچھ عمومی نکات جیسے کہ مزدور کی کم از کم تنخواہ اور پنشن کی حد کا تعین،  
 مزدور کی صحت اور تحفظ کے حوالے سے اقدامات، مزدوروں کے بچوں کے لئے مفت تعلیم کا انتظام  
 اور مزدوروں کے لئے ہاؤسنگ اسکیم کا اجراء کا جائزہ لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ پیپلز پارٹی ان وعدوں  
 میں دیگر سیاسی جماعتوں سے نسبتاً آگے نظر آتی ہے۔ جبکہ ان عمومی نکات کے علاوہ مزدور طبقے کی  
 بہتری کے لئے ہمیں پیپلز پارٹی کے منشور میں کچھ منفرد منصوبے بھی نظر آتے ہیں جیسے کہ پیپلز پارٹی  
 عام ورکرز یعنی ہوم بیس ورکرز، ڈومیسٹک ورکرز اور کسان ورکرز کے لئے خصوصی قانون سازی اور  
 ان کی رجسٹریشن کا بندوبست اور رجسٹریشن کارڈز کے اجراء کا ارادہ رکھتی ہے۔ مزدوروں کے  
 حوالے سے یہ ایک ایسی بات ہے جو ہمیں کسی اور جماعت کی منصوبہ بندی میں نظر نہیں آتی۔ اسی  
 طرح پیپلز پارٹی لیبر قوانین کا اطلاق فائنا اور پائٹا کے علاقوں تک کرنا چاہتی ہے۔ نیز مزدوروں کے  
 حوالے سے ILO کے کنونشن پر عمل بھی اُس کے منصوبے میں شامل ہے۔

مسلم لیگ (قائد اعظم) کا انتخابی منشور اور لیبر پالیسی

مسلم لیگ ق کا یہ منشور محض پانچ عنوانات یعنی Democracy, Development,  
 devolution, Diversity and Defence پر مشتمل ہے۔ پورے منشور میں لیبر پالیسی

کے حوالے سے کوئی علیحدہ جگہ نہیں رکھی گئی، بلکہ Diversity والے باب میں مزدوروں کے حوالے سے محض دو جملوں پر مشتمل ذکر شامل کیا گیا ہے جو کچھ اس طرح ہے۔

☆ مسلم لیگ ق child labour اور bonded

labour کے حوالے سے اہم اقدامات کا ارادہ رکھتی ہے۔

☆ یہ جماعت اس عزم کا اظہار بھی کرتی ہے کہ مزدور اور کسانوں

کے حقوق کے تحفظ کیا جائے گا اور یہ جماعت ملک کو درپیش چیلنجز سے نمٹنے

کے لئے ایک قابل لیبر فورس تشکیل دے گی اس کے علاوہ مزدور کی کم از کم

تنخواہ کو مہنگائی کے تناسب پر رکھا جائے گا تاکہ wage earners کے

لئے ایک معیاری زندگی کا حصول ممکن بنایا جاسکے۔ ۳

جماعت اسلامی کے منشور میں لیبر پالیسی:

۲۰۱۳ء کے انتخابی منشور میں جماعت اسلامی نے ”مزدور دوست، لیبر پالیسی، نج کاری“ کے عنوان سے اپنی پالیسی کا اندراج کیا ہے۔ لیبر پالیسی کے ساتھ نج کاری کو سختی کرنا اہمیت کا حامل ہے۔ یقینی طور پر جماعت اسلامی کے پالیسی بنانے والوں کے ذہن میں یہ خدشہ موجود ہے کہ نجی سیکٹر میں مزدور کے حقوق کی ضمانت دینا مشکل ہو جاتا ہے۔ اس لئے وہ نج کاری کے معاملے کو براہ راست لیبر پالیسی کا حصہ سمجھتی ہے وہ نہ صرف بعض حساس نوعیت اور منافع بخش صنعتوں کی نج کاری کے خلاف ہے بلکہ دیگر اداروں کی نج کاری کے لئے بھی کچھ پیشگی ضروری اقدامات کا ارادہ رکھتی ہے۔ جیسے کہ

☆ نج کاری اس طرح کی جائے گی جس سے اجارہ داری اور

استحصال نہ ہو، وہ نج کاری سے حاصل آمدنی قرضوں کی ادائیگی اور تعلیم و

صحت سے متعلق فلاجی کاموں پر خرچ کرنا چاہتی ہے۔

اوپری سطروں میں جماعت اسلامی کے جس خدشہ کی نشاندہی کی گئی ہے۔ اُس میں ایک دلچسپ مگر حساس اعترافی پہلو بھی موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسے مزدوروں کی دادرسی آسان نہیں جو نجی اداروں میں کام کرتے ہیں۔

اگر ہم جماعت اسلامی کے منشور میں شامل کچھ عمومی نکات کا جائزہ لیں تو وہ کچھ اس طرح ہیں۔

☆ وہ محنت کشوں کی کم از کم اُجرت تعیین افراط زر اور اشیاء ضرورت کی قیمتوں کے مطابق کرنا چاہتی ہے۔ وہ مزدوروں کی انجمن سازی اور یونین سازی کے حق میں ہے۔ اور مزدوروں کو صنعتوں کے منافع میں حصہ دینے کی خواہش مند بھی ہے۔ اس کے علاوہ جماعت اسلامی افرادی قوت کے بہترین استعمال کے لئے کارکنوں کی تعلیم و تربیت بھی کرنا چاہتی ہے۔ جبکہ ان کے علاوہ کچھ نکات جنہیں اہم کہا جاسکتا ہے میں جماعت اسلامی اس عزم کا اعادہ کرتی ہے کہ وہ لیبر عدالتوں کی کارکردگی کو بہتر بنائے گی، بعد از ملازمت مزدور کی پنشن کا نظام نافذ کیا جائے گا اور سرکاری ونجی شعبوں میں ٹھیکداری نظام کا خاتمہ کیا جائے گا۔ وغیرہ وغیرہ ۴

ایم کیو ایم کا انتخابی منشور اور لیبر پالیسی:

۲۰۱۳ء کے انتخابات سے قبل جاری ہونے والے سیاسی جماعتوں کے منشوروں میں ایم کیو ایم کا منشور ایک لحاظ سے سب سے منفرد اور علیحدہ نوعیت کا ہے کیونکہ یہ ایم کیو ایم کی مستقبل کی منصوبہ بندی یا کچھ کرنے کی اپنی خواہش کا عکاس نہیں بلکہ یہ دوسروں کو دی گئی تجاویز اور مطالبات پر مشتمل ایک دستاویز ہے۔ لہذا ایم کیو ایم کے منشور میں صنعتیں اور مزدور کے عنوان سے شامل نکات میں تحریر ہے کہ

”معاشی حالت کو بہتر بنانے کے لئے ایم کیو ایم کی تجویز ہے کہ کاٹج

انڈسٹری کے جال کو پورے ملک میں پھیلا دیا جائے۔“ ۵

غور کیجئے، گویا وہ خود اس منشور میں پیش کردہ نکات کو تجویز قرار دے رہے ہیں لہذا اہم دیکھتے ہیں کہ اس دستاویز میں تمام نکات میں جملوں کا اختتام اس طرح کے الفاظ پر ہو رہا ہے جیسے کہ پہنچا جائے، یقینی بنایا جائے، اقدامات کئے جائیں وغیرہ وغیرہ۔

اب یہ محض تحریر کی غلطی ہے یا پھر ایم کیو ایم قبل از انتخابات ہی اپنی نمائندگی کے حقیقت پسندانہ جائزے کے نتیجے میں انکساری سے کام لے رہی ہے دونوں ہی صورتوں میں یہ منشور، منشور کی بنیادی تقاضوں کو پورا کرتا نظر نہیں آتا۔ تاہم تجاویز کی حد تک اس میں کچھ عمدہ تجاویز ضرور موجود ہیں۔

### ۸ پاکستان تحریک انصاف کا انتخابی منشور:

انشاء اللہ۔ نیا پاکستان (justice, peace and prosperity) کے عنوان سے ۴۴ صفحات پر مشتمل پاکستان تحریک انصاف کا انتخابی منشور ایک جامع دستاویز ہے جس میں کم و بیش ریاست کے تمام امور کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ یہ منشور اس کے تحریر کرنے والوں کی محنت کا آئینہ دار ہے۔ تاہم مزدور پالیسی نے اس منشور کے آخری صفحات پر ہی جگہ پائی ہے۔

تحریک انصاف کا خیال ہے کہ پاکستان میں مزدور طبقہ کی حالت ابتر ہے اور اس کی وجہ بڑھتی ہوئی آبادی اور بیروزگاری ہے اور یہی وہ صورتحال ہے جو طاقتور لوگوں کو فائدہ اٹھانے کی اجازت دیتی ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ حکومت قانون سازی کے ذریعے ایسا ضابطہ اخلاق طے کر دے تاکہ اس سلسلے میں قانون کی خلاف ورزی کرنے والوں کو پکڑا جاسکے۔

پاکستان تحریک انصاف کی حکومت پیداوار میں اضافہ، صنعتی امن کا قیام اور مزدور طبقے کے فلاح و بہبود جیسے اقدامات اٹھائے گی جس سے نہ صرف ملک ترقی کرے گا بلکہ مزدور طبقہ کی عظمت کو بھی یقینی بنایا جاسکے گا۔

اگر ہم اس منشور میں تحریک انصاف کے پیش کردہ عمومی نکات کا جائزہ لیں تو وہ کچھ اس طرح ہیں: یہ جماعت مزدور کی کم از کم تنخواہ مہنگائی کے تناسب سے طے کرنا چاہتی ہے، Contract Labour کے حوالے سے قانون سازی پر سختی سے عمل درآمد کی خواہ ہے، مشقیت پابند کے حوالے سے اس کی پالیسی صفر عدم برداشت کی ہوگی، وہ لیبر پالیسی کو ILO کے پیش کردہ تقاضوں کے مطابق بنانے کا ارادہ رکھتی ہے نیز وہ ورکنگ کلاس کی بہتری کے لئے ورکرز ویلفیئر فنڈ اور ورکرز پروفٹ پارٹی سسٹیمز فنڈ کا قیام بھی چاہتی ہے۔ جبکہ اس کے خصوصی منصوبے میں ایک ایسے سہ فریقی بورڈ کا قیام ہے جس میں آجر، مزدور اور انسپیکٹر شامل ہوں۔ یہ بورڈ صوبائی سطح پر ہر

سیکٹر میں قائم ہوں اور درج ذیل باتوں پر عمل کو یقینی بنانے کے لئے سرگرم رہے۔ جیسے کہ یونین سازی اور اجتماعی بارگیننگ کی آزادی، Underemployment اور کم تنخواہ کی روک تھام، تحفظ کے نامناسب بندوبست، صحت کا معیار، جنسی عدم برابری، طویل کام کے اوقات، کام کے اوقات کا نامناسب بندوبست، سماجی تحفظ کی عدم فراہمی اور نامناسب رہائش اور استحصال کی روک تھام وغیرہ۔

پاکستان تحریک انصاف اس بورڈ کے ذریعے جو کام لینے کا ارادہ رکھتی ہے وہ بین الاقوامی اداروں کے مزدوروں کو فراہم کردہ حقوق کی بازگشت لگتے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ یہ جماعت مزدور کے حوالے سے بین الاقوامی اداروں کے تقاضوں کے مطابق پالیسی بنانا چاہتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس منصوبے پر عمل پاکستان میں مزدور کے مسائل کو بہت حد تک حل کر سکتا ہے۔ لیکن سوال وہی ہے 'عمل' کا۔

۲۰۱۳ء کے انتخابات میں پاکستان تحریک انصاف کو خوش قسمتی سے پاکستان کے ایک صوبے میں حکومت سازی کا موقع ملا ہے اُسے چاہئے کہ اپنے صوبے میں مزدور کے حالات بہتر سے بہتر کر کے باقی صوبوں کے لئے مثال قائم کرے۔ ۶

### مسلم لیگ 'ن' کا انتخابی منشور اور لیبر پالیسی:

مسلم لیگ کا منشور اس لحاظ سے بڑی اہمیت کا حامل ہے کہ انتخابات سے قبل بہت سے ملکی و غیر ملکی اداروں کے سروے مسلم لیگ ہی کو ملک کی سب سے مقبول جماعت قرار دے رہے تھے اور انتخابات سے قبل ہی غالب امکان تھا کہ پاکستان میں آئندہ حکومت مسلم لیگ 'ن' ہی کی ہوگی۔ اور کسی حد تک مسلم لیگ 'ن' کو خود بھی اس بات کا ادراک تھا کہ اُسے بطور حکمران جماعت جلد ہی اس منشور کے حوالے سے جوابدہی کا سامنا بھی کرنا ہوگا۔ لہذا اس جماعت نے نہایت سوچ بچار اور غور و فکر کے بعد یہ منشور تیار کیا تھا جس میں لیبر پالیسی کے حوالے سے کوئی بہت زیادہ بات نہیں کی گئی بلکہ محض تین چھوٹے پیرا گراف اس موضوع کے لئے مختص کئے گئے ہیں۔ ظاہر ہے جتنے زیادہ وعدے اُتنے زیادہ سوالات اور اتنی ہی زیادہ جوابدہی!

مسلم لیگ 'ن' کے منشور میں لیبر پالیسی کا اندراج 'محنت کش' کے عنوان سے اس شعر کے

ساتھ کیا گیا ہے:

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں  
ہیں تلخ بہت بندہ مزدور کے اوقات  
اختصار کے باوجود اس منشور میں بہت سی عمومی اور خصوصی باتیں بھی شامل ہیں۔ عمومی نکات  
میں مسلم لیگ 'ن' کہتی ہے کہ

- ☆ محنت کشوں کے حقوق کو تحفظ دیا جائے گا۔
- ☆ ہنرمند محنت کشوں کی افرادی قوت پیدا کی جائے گی۔
- ☆ محنت اور پیداوار سے متعلق فریقوں کو یقینی انصاف کی فراہمی ہوگی۔
- ☆ آجرو اجیر کے درمیان بہتر تعلقات اور قوانین محنت پر نظر ثانی کی جائے گی۔

☆ کم از کم اجرت کو ۵۰۰ روپے ماہوار تک لے جایا جائے گا۔  
جبکہ مسلم لیگ 'ن' کی اہم منصوبہ بندی میں ایک سہ فریقی قومی و صوبائی کونسل برائے پیداواری  
صلاحیت کا قیام شامل ہے۔ وہ ایک قومی صحت و تحفظ کونسل کا قیام بھی چاہتی ہے۔ اس کے علاوہ آجرو  
اجیر کی مشترکہ کاوشوں سے محفوظ تدارکی کلچر یعنی Preventive Safer Culture پیدا کرنے  
کی بھی خواہ ہے۔

کثیرالاجہتی اداروں کے قیام کا مقصد غالباً یہ احساس ہے کہ محض پالیسی یا قانون سازی  
شائد کافی اقدامات نہیں ہیں بلکہ چیک اینڈ بیلنس اور عملدرآمد کے لئے ایسے مستقل اداروں کا قیام  
ضروری ہے جس میں مزدوروں کی نمائندگی بھی ہو۔ دوسری اہم بات جو ہمیں اس قدر واضح الفاظ  
میں کسی اور جماعت کے منشور میں نظر نہیں آتی وہ یہ کہ مسلم لیگ 'ن' اس بات کو بھی یقینی بنانا چاہتی  
ہے کہ کام کرنے کے مقام پر ڈیوٹی کے دوران حادثہ رونما نہ ہو اور نہ ہی کام کی نوعیت سے محنت کش  
کسی قسم کی بیماری کا شکار ہوں تاہم حادثے یا صحت کی خرابی کے امکان کو سامنے رکھتے ہوئے محنت  
کشوں کے لئے تحفظ اور تلافی کا اہتمام کیا جائے گا۔ یقینی طور پر اس بات کو ضبط تحریر میں لانے کا  
پیش خیمہ کراچی بلدیہ ٹاؤن کی فیکٹری میں ہونے والا ہولناک حادثہ رہا ہوگا جس میں بہت سے

محنت کشوں کی قیمتی جانوں کا ضیاع ہوا تھا، کیونکہ فیکٹری میں محنت کشوں کے تحفظ کا کوئی انتظام نہیں تھا۔ لیکن ضرورت اس بات کی ہے کہ چونکہ اب مسلم لیگ 'ن' اقتدار میں ہے لہذا وہ اپنے اس وعدے کو پورا کرے اور فیکٹری مالکان کو قانون سازی کے ذریعہ پابند کرے کہ وہ اپنے اپنے کارخانوں اور فیکٹریوں یا کسی بھی جائے کام پر مزدوروں کے تحفظ کا مناسب بندوبست کریں۔

سیاسی جماعتوں کی لیبر پالیسی اور بین الاقوامی قوانین:

۲۰۱۳ء کے انتخابی منشوروں کا بین الاقوامی لیبر قوانین سے موازنہ کرنے کے لئے پہلے ہم کچھ اہم بین الاقوامی لیبر قوانین کا جائزہ لیتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ پاکستان نے انسانی حقوق کے بین الاقوامی اعلامیہ ۱۹۴۸ء پر دستخط کئے تھے۔ اس اعلامیہ کے آرٹیکل ۲۳ کے مطابق کسی بھی زیر دستگی ملک کے محنت کشوں کو درج ذیل حقوق حاصل ہوتے ہیں۔

☆ Right to free choice of employment in just and favourable conditions of work.

☆ Right to protection against unemployment.

☆ Right to equal pay for equal work

☆ Right to just and favourable remuneration ensuring an existence worthy of human dignity and right to form

☆ and join trade unions.

جبکہ اس کے علاوہ یہ کنونشن محنت کشوں کو ان کے خاندانوں کے ساتھ اچھی رہائش، محفوظ اور صحت مند ورکنگ پلیس کی فراہمی، ترقی، آرام، چھٹیوں اور محدود کام کے اوقات کے مساوی مواقعوں کی فراہمی، کے علاوہ بہت سے دیگر سماجی اور سیاسی حقوق کی ضمانت بھی دیتا ہے۔<sup>۸</sup>

انسانی حقوق کے ان بین الاقوامی معاہدوں کے علاوہ بین الاقوامی مزدوروں کی تنظیم (ILO) نے اس حوالے سے خود بھی کئی سفارشات اور کنونشن طے کئے ہیں۔ یہ کنونشن مزدوروں

کے حقوق کو ایک وسیع حفاظتی چھتری فراہم کرتا ہے۔ ان میں آئی ایل او کے Eight Core Conventions بھی شامل ہیں جو مزدوروں کے چار سب سے اہم بنیادی حقوق کو اس طرح سے مدوین (codify) کرتے ہیں۔

- ☆ The right to organize and engage in collective bargaining.
- ☆ The right to equality at work.
- ☆ the abolition of child labour
- ☆ and the abolition of forced labour.

ہمیں علم ہے کہ پاکستان نے نہ صرف اقوام متحدہ کے انسانی حقوق کے بین الاقوامی اعلامیہ ۱۹۴۸ء پر دستخط کئے تھے بلکہ اس نے ILO کے ۳۴ کنونشنز پر بھی دستخط کئے ہیں جن میں سے ۳۳ اب بھی فنکشنل ہیں۔ لیکن باوجود اس کے اگر ہم بین الاقوامی اداروں کے تجویز کردہ مزدوروں کے حقوق کا موازنہ پاکستان کے معروضی حالات، قوانین پاکستان میں فراہم کردہ لیبر پالیسی یا پھر سیاسی جماعتوں کے منشوروں میں پیش کردہ لیبر پالیسیوں سے کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ باوجود اس شرکت اور اعتراف کے نہ صرف پاکستان کے اپنے مقامی قوانین ان طے شدہ اور تسلیم شدہ اصولوں کے مطابق نہیں ہیں بلکہ پاکستان کی سیاسی جماعتوں کے انتخابی منشوروں میں بھی بین الاقوامی اداروں اور تنظیموں کے طے کردہ اصولوں کی کوئی جھلک نظر نہیں آتی ہے۔ بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ہماری سیاسی پارٹیوں کی اکثریت نے اپنے منشوروں میں ILO یا اس کے مزدوروں کے حقوق کے کنونشنز کا کوئی حوالہ بھی شامل نہیں کیا۔ ایسا لگتا ہے کہ یہ جماعتیں غالباً اس سلسلے میں ان اداروں کی اہمیت سے بھی واقف نہیں ہیں۔ تاہم کچھ بڑی جماعتوں کے یہاں آئی ایل او کے حوالے اور مزدور پالیسی کو اس کے تقاضوں کے مطابق بنانے کا عندیہ تو ملتا ہے لیکن یہ عندیہ یا رضامندی بھی کچھ کرنے کے عزم سے خالی نظر آتی ہے۔ ۹۔

مزدوروں کی اپنی رائے یا مطالبات کیا ہیں؟

۲۰۱۳ء کے انتخابات سے قبل ایک NOW (Communitis) نام کی ایک

NGO نے پاکستان میں مختلف طبقات جیسے کہ خواتین، نوجوانوں، اقلیتوں اور مزدوروں کے کچھ مباحث منعقد کرا کر اُن کے مسائل معلوم کرنے کی کوشش کی تھی۔ اس سلسلے میں مزدوروں نے جو مسائل بتائے اور جو مطالبات کئے وہ بڑے دلچسپ تھے۔ مثال کے طور پر مزدوروں نے ٹھیکداری نظام کے حوالے سے شکایت کی کہ ٹھیکدار کم اجرت پر زیادہ کام کراتے ہیں اور ملازمت لسانی بنیادوں پر دیتے ہیں، اس کے علاوہ اُن کے علاقوں میں گورنمنٹ اسکول نہیں ہیں، فیکٹریوں کا گندہ پانی اور کیمیکل اُن کے علاقوں میں پھینک دیا جاتا ہے، فیکٹریوں میں اولڈ ایج کا کوئی پینشنس نہیں دیا جاتا، اگر اس سلسلے میں اُن سے بات کی جائے تو نوکری سے فارغ کر دیا جاتا ہے، فیکٹریوں میں سہولیات کی شدید کمی ہے یہاں تک کہ واش روم تک موجود نہیں ہوتے، انہیں تنخواہ مہینے کی دس تاریخ کے بعد دی جاتی ہے، اور اگر تنخواہ والے دن رات کی شفٹ ہو تو واپسی میں ڈکیت اور پولیس انہیں لوٹ لیتے ہیں۔ وغیرہ

مزدوروں کے ان مطالبات یا مسائل کے حل میں جو قابل افسوس پہلو ہے وہ یہ ہے کہ ان میں سے کچھ مسائل تو یقینی طور پر حکومت کے دائرے کا رہیں آتے ہیں جو اسے حل کرنا چاہئے لیکن زیادہ تر مطالبات یا مسائل معمولی نوعیت کے ہیں جنہیں تھوڑی سی توجہ کے ذریعے جائے کام ہی پر حل کیا جاسکتا ہے۔ اُس کے لئے کسی قانون سازی یا پالیسی سازی کی ضرورت نہیں بلکہ ضرورت محض اس بات کی ہے کہ فیکٹری کے مالک، پولیس اور صاحب اختیار لوگ مزدوروں کو بھی اپنے جیسا انسان سمجھیں۔ ۱۰

سیاسی جماعتوں کی لیبر پالیسی اور زمینی حقائق میں عدم ربط رسمی اور غیر رسمی مزدور:

کم و بیش تمام سیاسی جماعتوں کے منشوروں میں جن مزدوروں کی بہتری کی منصوبہ بندی نظر آتی ہے وہ رسمی مزدور کے زمرے میں آتے ہیں جو رجسٹرڈ فیکٹریوں، کارخانوں اور سرکاری اداروں میں کام کرتے ہیں۔ جبکہ کے PILER پیش کردہ اعداد و شمار کے مطابق اس قسم کے مزدور پاکستان میں محض ۸ فیصد ہیں جبکہ ۹۲ فیصد مزدور وہ ہیں جو غیر رسمی مزدور کے زمرے میں آتے ہیں یعنی وہ غیر رجسٹرڈ مزدور جو نجی کارخانوں، دکانوں، اسکولوں، اور زمینوں و باغات، اینٹوں کے بھٹوں، مکانات کی تعمیر اور مچھلیاں پکڑنے جیسے کام کرتے ہیں۔ جن کے معاملات

حکومت کی کسی پالیسی کے دائرے کار میں نہیں آتے۔ اب یہ کیسے ممکن ہے کہ ۹۲ فیصد مزدوروں کو نظر انداز کر کے مزدور طبقہ کی بہتری کی اُمید رکھی جائے۔ محض پیپلز پارٹی نے اپنے منشور میں ایسے مزدوروں کی رجسٹریشن کی بات تو ضرور کی ہے لیکن نہ تو اس حوالے سے اُس کی پالیسی بالکل واضح ہے اور نہ ہی اس جانب اُس کا کوئی عملی اقدام نظر آتا ہے۔ اور وہ یہ بتانے سے بھی قاصر ہے کہ اپنی گزشتہ پانچ سالہ حکومت میں اُس نے ان غیر رسمی محنت کشوں کی رجسٹریشن کا کام شروع کیوں نہیں کیا؟ یعنی یہ بات بس یوں ہی فی سبیلِ تذکرہ ہی کی گئی ہے۔ ۱۱

### زرعی سیکٹر اور کسان کی بہتری

جہاں تک ملک میں موجود لیبر قوانین کا تعلق ہے ایسا لگتا ہے جیسے ان قوانین کا اطلاق زرعی شعبے کے مزدوروں پر ہوتا نہیں ہے اور صنعتی شعبے میں ٹھیکداری نظام نے انہیں بے اثر کر رکھا ہے۔ دوسری طرف سیاسی جماعتوں کے منشوروں کا مطالعہ کریں تو سب جماعتیں زرعی بہتری کی خواہش رکھتی دکھائی دیتی ہیں، لیکن زرعی شعبے کے مزدوروں کے مسائل اور (bonded labour) یعنی پابند مشقت کے حوالے سے کم و بیش تمام جماعتیں چشم پوشی کرتی دکھائی دیتی ہیں۔ اسی طرح عملدرآمد سے محروم پاکستان کی متعدد لینڈ ریفرمز کے حوالے سے بھی ان کا موقف مبہم اور غیر واضح ہے۔ کوئی اس بات کو سمجھنے کے لئے تیار نہیں ہے کہ جب تک غیر آباد زمینیں ضرورت مند اور بے زمین کسانوں کو نہیں دی جائیں گی زرعی شعبے میں قابل ذکر یا بار آور ترقی کس طرح ہو سکتی ہے۔ پاکستان میں آج بھی بے شمار لوگوں نے کسی نہ کسی طرح ہزاروں یا سینکڑوں ایکڑ زرعی اراضی پر قبضہ جمارکھا ہے جسے وہ آباد نہیں کرتے کیونکہ انہیں اُس کی ضرورت نہیں ہے۔ جب یہی زمینیں ضرورت مند کسانوں کو ملیں گی تو وہ انہیں ضرور آباد کریں گے، جس سے نہ صرف اُس کی اپنی زندگی میں تبدیلی آئے گی بلکہ ملکی معیشت پر بھی اس کے بہتر اثرات مرتب ہونگے۔ لیکن ہماری جماعتوں کے منشور اس حوالے سے جمود کا شکار ہیں۔

### مزدور یونین

ایک اور سقم جو ہمیں سیاسی جماعتوں کے منشور میں نظر آتا ہے وہ یہ ہے کہ بعض جماعتیں

مزدور حقوق کی بات بڑے زور شور سے کرتی تو ہیں لیکن تقریباً تمام جماعتیں مزدور یونینوں پر پابندی کے خاتمے کے اعلان سے گریزاں ہیں۔ اور ایسا اس لئے ہے کہ زیادہ تر سیاسی جماعتوں کی قیادت زمیندار طبقے سے تعلق رکھتی ہے، بلکہ اب تو صنعت کاروں نے بھی اپنی صنعتوں کو دوام بخشنے کے لئے بڑے بڑے فارم ہاؤس حاصل کر لئے ہیں۔ اس لئے یہ لوگ اب اپنے دھرے مفادات کا تحفظ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ بد قسمتی سے ہماری پارلیمنٹ میں مزدوروں اور عام کسانوں کی نمائندگی نہ ہونے کے برابر ہے۔

### چائلڈ لیبر کا مسئلہ

اس حوالے سے تو ہماری سیاسی جماعتوں کے منشور مکمل طور پر خاموش دکھائی دیتے ہیں ایسا لگتا ہے جیسے کہ Child Labour کا مسئلہ مجموعی اعتبار سے ہمارے سماج کا مسئلہ ہے ہی نہیں۔

### کم سے کم اجرت

مزدور کی کم از کم اجرت کے حوالے سے بھی ہمیں زمینی حقائق اور سیاسی جماعتوں کے منشوروں میں تضاد نظر آتا ہے۔ تقریباً ہر سیاسی جماعت مزدور کی کم سے کم اجرت کو بڑھانے کے حق میں ہے اور ان سب میں سبقت پیپلز پارٹی کو حاصل ہے جو مزدور کی کم از کم اجرت ۱۸۰۰۰ روپے ماہوار تک لے جانا چاہتی ہے۔ لیکن دلچسپ امر یہ ہے کہ وہ یہ بتانے سے قاصر ہے کہ وہ اپنے سابقہ دور میں کم از کم اجرت کو ۸۰۰۰ روپے تک لے جانے کے وعدے کو پورا کیوں نہ کر سکی؟ اب مسلم لیگ ن نے کم از کم اجرت کی حد ۱۵۰۰۰ روپے ماہوار کرنے کا وعدہ کر رکھا ہے دیکھئے وہ اسے پورا کرنے میں کامیاب ہوتی ہے یا اگلے انتخابات میں اسے اس سلسلے میں کوئی عذر تلاشنا پڑتا ہے۔

### آجر اور اجیر کے تعلقات

دلچسپ بات یہ ہے کہ تقریباً ہر جماعت نے آجر اور اجیر کے درمیان ایک آبرامندانہ تعلق قائم کرنے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ لیکن زمینی حقائق اور سیاسی جماعتوں کے سابقہ ادوار کے جائزے

سے یہ بات کہنا غلط نہیں ہوگا کہ شاید سیاسی جماعتیں اپنے منشوروں میں ان دو لفظوں کا استعمال انگریزی یا اردو دونوں ہی زبانوں میں محض ان کی ادائیگی کی صوتی خوبصورتی کی وجہ سے کرتی ہیں۔ دیکھیں نہ بولنے وقت کتنا اچھا لگتا ہے، employee and employer یا آجروا جیر۔

### قانونی سقّم یا ارادوں کی کمزوری:

پاکستان میں مزدوروں اور کسانوں کے حقوق سے متعلق بہت سے قوانین وقتاً فوقتاً بننے رہے ہیں مثال کے طور پر:

\* پاکستان میں متعدد بار لینڈ ریفارمز کی جاچکی ہیں۔ لیکن عملدرآمد سے محروم ہیں۔ PILER کے ۲۰۱۱ء کے سروے کے مطابق پاکستان میں بے زمین کسانوں کی تعداد بڑھ رہی ہے۔ اس سے ہم پاکستان میں ہونے والی لینڈ ریفارمز کی حقیقت جان سکتے ہیں۔

\* مشقّت پابند کا منسوخی ایکٹ (The Bonded Labour System (abolition) act 1992) ہمارے یہاں سالانہ بے شمار ایسے واقعات رپورٹ ہوتے ہیں جن میں بڑے بڑے زمیندار اپنی زمینوں کو آباد کرنے کے لئے ضرورت مند بے زمین کسانوں کی مجبوری کا فائدہ اٹھاتے ہوئے انہیں معمولی سی پیشگی ادائیگی کے ذریعے مشقّت پابند میں جکڑ لیتے ہیں اور اکثر اوقات پورے پورے خاندان اسی پابندی کی زد میں ہوتے ہیں۔ مذکورہ قانون کے تحت اس مشقّت پابند کو جرم قرار دیا جا چکا ہے۔ لیکن اس قانون پر عمل درآمد ہنوز کٹھائی میں پڑا ہے۔<sup>۱۲</sup>

\* سندھ مزارع ایکٹ ۱۹۵۰ء میں نافذ ہوا تھا، جسے پیپلز پارٹی کی گزشتہ حکومت میں ترمیم بھی کیا گیا لیکن PILER کے مطابق ترمیم کے وقت حیرت انگیز طور پر سول سوسائٹی کی تنظیموں اور PILER کی جانب سے پیش کردہ سفارشات کو نظر انداز کر دیا گیا۔<sup>۱۳</sup>

\* پاکستان میں ریگاری یعنی (forced labour) کو بہت پہلے ہی غیر قانونی قرار دے دیا گیا تھا لیکن اس حوالے سے اب بھی اکثر شکایت سامنے آتی رہتی ہیں۔ خاص طور پر دور دراز کے قبائلی علاقوں سے اور اس معاملے سے انغواء جیسا سنگین جرم بھی منسلک ہے۔<sup>۱۴</sup>

## خلاصہ

زیر نظر مضمون میں پیش کردہ حقائق، سیاسی جماعتوں کے منشوروں کے جائزے اور پاکستان میں موجود قوانین کی روشنی میں یہ بات بڑے وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ مزدور اور کسانوں کے حقوق کے حوالے سے معاملہ محض قوانین پاکستان یا سیاسی جماعتوں کے منشوروں میں موجود سقم اور خامیوں کا نہیں ہے کیونکہ ہم دیکھ سکتے ہیں کہ بہت سارے معاملات میں نہایت عمدہ قوانین بھی موجود ہیں اور منشوروں میں منصوبہ بندی بھی۔ اس صورتحال میں ہمارے ملک کے بیشتر دانشوروں کا خیال ہے کہ مسئلہ دراصل قوانین پر عملدرآمد کے لئے political will یعنی سیاسی ارادے کا نہ ہونا ہے۔ لیکن ہمارے خیال میں صرف political will ہی نہیں بلکہ social will یعنی سماجی ارادہ بھی بحیثیت مجموعی ہمارے معاشرے سے مفقود ہے اور یہ political will کے نہ ہونے سے زیادہ خطرناک بات ہے۔ ہمارے یہاں صدیوں کے عمل سے تشکیل پانے والے سماجی ڈھانچے میں طاقت کی اطاعت کا جو ہر سرایت کیا ہوا ہے اُس کا اثر بہت دیر پا اور گہرا ہے۔

## حوالہ جات

- ۱۔ ڈاکٹر جعفر احمد، تعلیم۔ مسائل و افکار، مسلم لیگ (ن) کے منشور میں تعلیم کا مجھ، فکشن ہاؤس، کراچی، ۲۰۱۴ء، صفحہ ۱۱۲۔
- ۲۔ پیپلز پارٹی کا انتخابی منشور، ۲۰۱۳ء، صفحہ ۲۲۔
- ۳۔ مسلم لیگ ق کا انتخابی منشور، ۲۰۱۳ء۔
- ۴۔ جماعت اسلامی کا انتخابی منشور، ۲۰۱۳ء، صفحہ ۳۸۔
- ۵۔ ایم کیو ایم کا انتخابی منشور، ۲۰۱۳ء، صفحہ ۱۶۔
- ۶۔ پاکستان تحریک انصاف کا انتخابی دستور، ۲۰۱۳ء، صفحہ ۳۹-۴۰۔
- ۷۔ مسلم لیگ ن کا انتخابی منشور، ۲۰۱۳ء۔
- 8- Maliha Zia Lari, 'Gender Review of Labour Laws' PILER, Karachi, 2010, p-8-9.
- 9- Maliha Zia Lari, 'Gender Review of Labour Laws' PILER,
- 10- Newsletter, Issue-1, March-April 2013, Peace my Right, NOW (Communities), p-3.
- 11- Mohammad Hussain Khan, Parties election plans ignore issue of bonded labour, Daily Dawn, 28 Spril, 2013. Karachi.
- 12- Bonded labour act.
- 13- Sindh tenancy act.
- 14- Forced labour act.



تاریخ کے بنیادی ماخذ

”مرقع دہلی“

مصنف: درگا قلی خاں

مترجم: خواجہ عبدالحمید یزدانی



## تعارف

خانِ دوراں نواب درگاہ قلی خاں (1710ء-1766ء) کی فارسی تصنیف ”مرقعِ دہلی“ اٹھارہویں صدی کے نصف اول کی دہلی کے بارے میں ایک گراں قدر معاشرتی اور ادبی دستاویز ہے۔

خانِ دوراں کے آباؤ اجداد مشہد کے رہنے والے تھے۔ ان کے جدِ اعلیٰ شاہجہاں کے دور میں برصغیر آئے اور کشمیر کی صوبے داری سے سرفراز ہوئے۔ خانِ دوراں کے والد دکن میں سنگم نیر کے محلات کی فوجداری پر تعینات تھے۔ خانِ دوراں سنگم نیر میں پیدا ہوئے۔ نواب نظام الملک آصف جاہ نے ذاتی قابلیت پر نظر فرما کر انہیں آبائی منصب اور جاگیر عطا فرمائی اور مصاحبت میں رہنے کا شرف بخشا۔ 1738ء میں خانِ دوراں کو آصف جاہ کے ہمراہ دہلی جانے کا اتفاق ہوا۔ یہ محمد شاہ رنگیلے کا زمانہ تھا۔ خانِ دوراں نے دہلی کے شہر اور معاشرے کو بہت قریب سے دیکھا اور اپنے تاثرات قلم بند کئے۔ نامور نقاد اور ادبی مورخ ڈاکٹر جمیل جالبی ”مرقعِ دہلی“ کی اہمیت کے بارے میں رقم طراز ہیں:

اس کے مطالعے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس وقت معاشرے اور فرد کے محبوب مشغلے کیا تھے، مزاروں پر لوگ جاتے تھے تو وہاں کیا ہوتا تھا۔ عیش پرستی، بزمِ آرائی، رنگین مزاجی، نغمہ سرائی، مئے نوشی، قص و سرود، امر و پرستی، محنت بازی میں بادشاہ و امراء سے لے کر عوام تک ملوث تھے۔ ”دہلی مرقع“ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں کن کن بزرگوں کے مزاروں پر عرس ہوتا تھا اور وہاں کیا گل کھلتے تھے۔ کون سی طوائفیں اور ڈونمیاں تھیں جن پر سارا معاشرہ اہلوٹ تھا بازاروں کا کیا حال تھا اور

وہاں کس قسم کی اشیاء فروخت ہوتی تھیں۔ کون کون سے شعرا داؤنخن  
دے رہے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ خانِ دوراں نے خاصی صاف گوئی سے کام لیا ہے اور آج سے  
ڈھائی سو سال پہلے کی دہلی کو اپنی تمام گہما گہمی، رنگینی اور زوالِ آمادگی کے ساتھ نظر کے سامنے  
لاکھڑا کیا ہے۔

ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید یزدانی بلند پایہ محقق اور فارسی داں ہیں۔ ان کا ترجمہ اصل متن کے  
ساتھ انصاف کرنے میں پوری طرح کامیاب ہے۔

جب نواب درگاہ فلی خان بہادر سالار جنگ مؤتمن الدولہ 1738/1151 میں نواب نظام الملک آصف جاہ کے ہمراہ جہان آباد تشریف لے گئے تو وہاں انہیں جو جو خاص چیزیں نظر آئیں انہیں وہ حیطہ تحریر میں لے آئے، چونکہ یہ لطف سے خالی نہیں اس لئے یہاں ان کا ذکر کیا جاتا ہے۔

### قدم شریف کا ذکر

اس گلشن کی ساری تازگی و رونق حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے شفاعت کے حامل قدم کی برکتوں کے طفیل ہے، وہ ذات (صلی اللہ علیہ وسلم) جس کے آستانے کی گردوار باب بصیرت کے لئے سُرمدہ اور جس کے راستے کا غبار اہل فطرت کے واسطے باطنی سرمایہ ہے، گنہگاروں کا چہرہ سجدوں کی کثرت سے آئینے کی مانند روشن۔ حاجتمند حضور کے آستانے کی خاک کی بھیک پا کر کیوان (ایسے بلند و عظیم سیارے) کو سُرمدہ لگانے والے (بن گئے)۔ حضور کی پایگا (مقام، ٹھکانا، روضہ) تعظیم کے لائق، اور مخلوق خدا مسلسل (اس کی) تعظیم و تکریم میں مشغول ہے:

برزمینے کہ نشانِ کف پائے تو بود

سالہا سجدہ صاحب نظران خواہد بود

(جس زمین پر آپ کے کف پا کا نشان ہوگا وہ اہل نظر کے لئے مدتوں سجدہ گاہ بنی رہے گی)

جمعرات کے روز اس درگاہ کے صحن میں زائرین کی کچھ اس قدر بھیڑ ہوتی ہے کہ آدمی کو طواف کرنے کی جگہ تک پہنچنے کے لئے ہزاروں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اور ماہِ ربیع الاول

میں تو دن رات ایسا ہی ہجوم رہتا ہے۔ فقراء اور زائرین دور دراز کے شہروں اور علاقوں سے زیارت کی خاطر یہاں آتے اور آرزو کی جھولیاں بھر بھر کر گل مراد پاتے ہیں۔ مریض لوگ وہ پانی شفاء کی خاطر پینے کے لئے لے جاتے ہیں جو قدم مبارک کے دارالشفاء کے دھوون کی صورت میں آرزو اور تمنا کے پیاسوں کو میسر آتا ہے۔ پھر یہی پانی لے جا کر وہ دُور بیٹھے ہوئے لوگوں کو تبرک کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

خوش بخت لوگوں نے اپنی آخری نجات اور جزا کے حصول کے لئے اس درگاہ کے قرب و جوار میں بڑی بڑی رقموں پر جگہیں خرید رکھی ہیں اور اس طرح وہ اپنے آخری ٹھکانے کی بنیو جماتے ہیں۔ چنانچہ اس کے اطراف میں بہت سے مقبرے ہیں اور اجنبیوں کی قبروں کا تو کوئی شمار ہی نہیں۔ عرس شریف کے دنوں میں اس مقام کے درود یوار عوام کی کثرت کے باعث اس حد تک اٹ جاتے ہیں کہ بیٹھنے کے لئے کہیں بھی جگہ میسر نہیں آتی، ہاں یہ اس صورت میں ممکن ہے کہ صبح سویرے یہاں پہنچا جائے۔ امیر لوگ ان دنوں میں جو بھی کھانے پینے کی اشیاء یہاں بطور نذر کے پیش کرتے ہیں وہ غریبوں اور مسکینوں میں تقسیم کر دی جاتی ہیں (پھر بھی) کئی روز کا ذخیرہ ہو جاتا ہے۔ سبحان اللہ! کیسا فیض نشان مقام ہے کہ اس کے درود یوار سے کرامت اور اعجاز کے نوار چھن رہے ہیں۔ رخصتی دروازے کے سامنے وقع حوض گویا کرامت کا ماء المعین (پاک اور صاف جاری پانی) اور سرچشمہ مہربانی کا عین الحیات (زندگی کا چشمہ) ہے۔ پیاسے اس شفاف و شیریں پانی سے دل کے حلق کو سیراب کرتے ہیں۔ گذشتہ دور میں وفات پانے والے بادشاہ کی وصیت کے مطابق معجزے کے حامل اس قسم کو اس کے سینے میں نصب کیا گیا ہے۔

مسلمانوں کے سردار، مفتر الطاعت، امیر المومنین علی علیہ السلام کی

### قدم گاہ پر مقام زیارت و تبرک

شاہی قلعہ سے تین کوس کے فاصلے پر واقع ہے۔ زائرین وہاں حصول سعادت و آخری کے لئے ہفتہ کے روز جوق در جوق عازم زیارت ہوتے اور تسلیم و سلام کا مہول اعتقاد کی دستار پر سجاتے ہیں۔ اس دہلیز کی خاک درد مندوں کے لئے شفا کا ذریعہ اور اس کی مرحمت کے چشمے کا

آپ زلال حاجتمندوں کے چہرے کی چمک (کابا عث) ہے۔ اکثر لوگ اپنی دلی تمنا کے حصول کی خاطر منتیں مانتے ہیں اور اپنی دلی آرزو پا بھی لیتے ہیں۔ محرم کی دسویں تاریخ کو، کہ حضرت خاتم آلِ عبا کی زیارت کا دن ہے، ارباب تعزیہ نمکین دل اور روتی ہوئی آنکھوں کے ساتھ اس جنت آستان مقام پر عزا پڑی کے لئے جمع ہوتے اور زیارت کی شرائط بجالاتے ہیں۔ کوئی بھی انسان ایسا نہیں جو اس روز اس سعادت سے بہرہ ور نہ ہوتا ہو۔ مینے اور شریف لوگوں کی سواری کی کثرت کے سبب راستے اور سڑکیں چیونٹی کی آنکھ کی مانند تنگ ہو جاتی ہیں۔ اہل حرفت اپنی دوکانیں وہاں سجاتے اور آراستہ کرتے اور کئی طرح سے منافع کماتے ہیں۔ چوکی خانہ ہیں، جو ارباب ایمان کی مقررہ جگہ ہے، منقبت خوان بلند آواز سے مرثیے پڑھتے اور معجزے کی حامل اس دہلیز سے نجات کا منشور حاصل کرتے ہیں۔ مصرع:

گر عقبیٰ خواہی زیارتش دریاب

(اگر تجھے آخرت کی خواہش ہے تو اس کی زیارت کر)

### حضرت قطب الاقطاب کی درگاہ (کہ فرشتوں کی بارگاہ ہے)

قلعہ سے سات کوس کے فاصلے پر واقع اور مقدّم مبارک نے چھت کے بغیر مسجد کے صحن میں ترتیب کی زینت پائی ہے۔ برصغیر کے لوگوں کے لئے زیارت گاہ اور تمام حاجتمندوں کے لئے مرجع و مقصود ہے۔ اس کے درود یوار کی صفائی بہشت کے مقام کی یاد دلاتی ہے جبکہ اس کی برکتوں سے پُر فضا رحمت (ایزدی) کے وسیع مقام کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

صبح کے وقت آپ کی مبارک قبر کے گرد (4) پُر کیف تجلی صورت پذیر ہوتی ہے جو زائرین کے دلوں پر ایک عجیب سرور طاری کر دیتی ہے۔ ارباب آرزو صبح کا فرض (نماز) ادا کرنے کے بعد اس کا طواف کر کے اپنے مقصد کے مہجول چننے اور بڑے ہی انبساط اور مسرت کے عالم میں لوٹ جاتے ہیں۔ یوں تو لوگ ہر روز زیارت کو آتے ہیں لیکن جمعرات کے روز خاص طور پر بہت ہجوم ہوتا ہے۔ لوگ راتوں کو چل کر دہلی سے اس طرف کا رخ کرتے اور زیارت سے فارغ ہو کر پاکیزہ مقامات سے (کہ آپ کی مبارک تشریف آوری کے طفیل یہاں ہر طرف سبزہ ہی سبزہ اور ہر جانب چشمہ رواں ہے، خاص طور پر جھروکہ اور حوض ششی جو تبرک چشموں میں سے ہے) لطف

اندوز ہوتے ہیں۔ آپ کے پُرانوار مزار کے اطراف میں چند مردانِ خدا آسودہ خاک ہیں۔ چنانچہ وجد و حال کی خوشبو آج بھی اہل یقین کے دماغ کو معطر اور درد کی چاشنی ارباب ذوق کے حلق میں سرایت کرتی رہتی ہے۔ اس بہشت نشان علاقے کے نواح میں متبرک مقامات واقع ہیں۔ خاص طور پر حضرت قطب العارفین خواجہ معین الدین چشتیؒ قدس اللہ سرہ، نے یہاں مسجد اولیاء تعمیر کی ہے۔ جو کوئی اس مسجد میں نماز ادا کرتا ہے وہ عبادت کی حلاوت سے آشنا ہوتا ہے۔ غرض کہ یہ جگہ اولیاء کی قبروں کی کثرت کے باعث روضہ رضوان (بہشت) کے لئے بھی باعثِ رشک ہے۔ اس جگہ پر واقع عید گاہ کے بارے میں، ملفوظات میں آپ نے لکھا ہے کہ حضرت خواجہ خضر علیہ السلام اکثر یہاں تشریف لایا کرتے ہیں۔ حضرت قاضی حمید الدین ناگوری کی قبر بھی آپ کے مزار مبارک کے ساتھ ہے اور بہادر شاہ نے بھی اپنے مقرر کے زور پر آپ کی مہربانی و نوازش کی پناہ میں جگہ پائی ہے۔ ربیع الاول کی سولہ تاریخ کو عرس ہوتا ہے اور ایک دنیا زیارت کی خاطر آمادہ و مستعد ہو جاتی ہے اور دو دن تک یہاں سیر کرتی ہے۔ قوال ہمیشہ قبر مبارک کے سامنے، دُور سے، کبھی کھڑے ہو کر اور کبھی بیٹھ کر، (5) سلام پیش کرتے ہیں۔ شہید بادشاہ محمد فرخ سیر نے درگاہ کے ایک طرف سنگِ مرمر کی تراشی ہوئی دیوار نصب کروائی ہے۔ اس کی جالی بڑی ہی نازک اور پتھر کی شفافی بڑی ہی لطافت کی حامل ہے:

شاہی کہ بعالمِ علم فقر افراخت  
از ہر دو جہاں بگوشہ عزالت ساخت  
در راہ خداست رہنما قطب الدین  
چون قطب کہ مہتوان از و قبلہ شناخت

(وہ بادشاہ جس نے دنیا میں فقر کا پرچم بلند کیا اس نے دونوں جہانوں میں ایک گوشہ عزالت اختیار کیا قطب الدین خدا کی راہ میں رہنما ہیں اُس قطب (ستارے) کی مانند جس سے قبلہ کا رخ معلوم ہوتا ہے)

سلطان شمس الدین غازی کا ذکر

آپ کا مرقد مبارک اس غار میں حضرت قطب الاقطاب کی درگاہ کے اطراف میں واقع

ہے۔ اگرچہ آپ سلاطین میں سے ہیں، لیکن ارباب ذوق اور توحید پرستوں کی صحبت کے طفیل ولایت کے بلند مرتبے پر پہنچے ہیں۔ چنانچہ آپ کے کمالات کی شرح تذکرہ ”ریاض الاولیاء“ سے ظاہر ہے۔ آپ کے روضے کی فضا روضہ رضوان (بہشت) کا ایک نمونہ ہے، اور آپ کی پُر فیض سرزمین کا علاقہ شگفتگی کے لحاظ سے گویا خلد کا ایک ٹکڑا ہے۔ برسات کے موسم میں (یہ مقام) خود روضہ اور ریاحین (نازبو) کی کثرت کے سبب گلشن کشمیر کے لئے باعثِ رشک ہو جاتا اور ہوا کے معتدل ہونے اور فضا کے کیف کے سبب دل پذیر و دل آویز بن جاتا ہے۔ زائرین کے لئے یہاں زیارت کے دوران ایک پُر لطف سیر کا سامان اور اس کے طواف کے دوران ایک رنگین کیف کا مشاہدہ ہو جاتا ہے۔ اللہ ان کی آرام گاہ کو منور فرمائے۔ اے اللہ ہمیں رزق عطا فرما اور ہمیں بخشش سے نواز۔

### حضرت سلطان المشائخ معشوق الہی

آپ کا مرقہ مبارک پرانی دلی سے نیم کوس کے فاصلے پر واقع ہے۔ کیا کہنے ہیں اس روضے کے، کہ سلاطین کو اس بارگاہ کی آرزو اور بادشاہوں کو اس عالی رتبہ دہلیز کی نسیم کی خواہش و تمنا ہے۔ اس کے پُر انوار در و دیوار سے فیوض ٹپکتے ہیں، جبکہ اس کی خاکِ پاک سے سعادت و خوش بختی کے چشمے اُبل رہے ہیں۔ اس آستان کی عظمت و جلال کا دور بارش متکبرین کا پتا پانی کر دیتا ہے اور اس بلند شان والے مقام کی زبردست شان و شوکت (6) بڑے بڑے سرکشوں کا سر بے اختیار سجدوں پر مائل کر دیتی ہے۔ اس بہشت صفت مرقہ سے ایسی ایسی کیفیات محسوس ہوتی ہیں کہ جنہیں زبان ادا کرنے سے قاصر ہے، اور اس جنت آئین چمنستان سے ایسے ایسے رنگ پھوٹتے نظر آتے ہیں جنہیں قلم بیان کرنے سے سراسر عاجز و بے بس ہے۔ ہر بدھ کے روز عوام اور خواص کا ایک ہجوم زیارت کا احترام باندھتا ہے، جبکہ قوال پورے ادب و آداب کے ساتھ کھڑے ہو کر مراسم مجرا ادا کرتے ہیں خاص طور پر صفر کے مہینے میں آخری بدھ کے دن ایک عجیب انبوہ اور ایک انوکھی بھیڑ دیکھنے میں آتی ہے۔ دہلی کے لوگ اچھی طرح بن سنور کر یہاں آتے اور زیارت کرنے کے بعد اس روضہ مبارک کے گرد باغات کی سیر میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ صنعت و حرفت والے جگہ جگہ اپنی دکانیں سجاتے اور ہر جگہ تماشائیوں کی مرغوب اور مطلوبہ

اشیاء رکھتے ہیں۔ مطربوں کے نغموں کی کثرت کے باعث سامعہ گرائی کا شکار ہو جاتی ہے۔ ہر ہر گوشے اور کونے میں نکال اور ناچنے والے اپنی خوش ادائی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ عرس مبارک 14 ربیع الثانی کو ہوتا ہے۔ اپنی مستقل سعادت کی پنا پر یہ سدرہ صفت آستانہ اپنا کلاہ فخر بہت اونچا کئے رکھتا ہے، اس کے اطراف میں اور ارد گرد خیموں کی کثرت کے سبب جگہ تنگ ہو جاتی ہے۔ تمام شب قوال اپنی اپنی باری پر اپنے فن کا مظاہرہ کرتے اور مشائخ اور صوفیا کو وجد و حال میں لاتے ہیں۔ بواہیروں کی صحبت بہت دیر تک جاری رہتی ہے اور ایک عجیب قسم کا شور و شغب برپا ہوتا ہے۔ یہ عالی فرقہ اور تمام زائرین اس رات کو زندہ رکھتے ہیں (یعنی جاگتے رہتے ہیں) اور بیشتر لوگ مرقد منور کے اطراف میں مراقبہ کرتے ہیں جبکہ کچھ لوگ تلاوت میں مشغول رہتے ہیں۔ اس رات کی صبح ایک عجیب فیض کی حامل ہوتی اور فجر کی نماز ایک عجیب حلاوت کے ساتھ میسر آتی ہے۔ حضرت امیر خسرو رحمۃ اللہ علیہ قبر گرامی کے آخر میں آسودہ خاک ہیں۔ دونوں کے درمیان فاصلہ چند گز سے زیادہ (7) نہیں ہے۔ اُن کے عرس کے موقع پر بھی خاص کیف میسر آتا ہے۔ یہاں سماع کی محفل بھی ہوتی ہے۔ اس روضہ کے اطراف میں مجاوروں کے گھر اور کاشانے ہیں۔ یہ اپنی جگہ ایک آبادی ہے اور ان لوگوں کی معیشت کا دار و مدار نذر روں اور وکالت کی رقموں پر ہے۔ اُن خوش بختوں کا حال کیا مبارک ہے جو اس خطہ پاک کے قرب میں سکونت پذیر ہیں۔ یہ لوگ پیہم فیوضات کی زیارت حاصل کرتے ہیں۔

### حضرت نصیر الدین چراغ دہلی

اس بزرگوار کا مزار انوار پرانی دہلی سے تین کوس کے فاصلے پر ہے۔ ان کے روضے کا احاطہ روضہ رضوان کی مانند بڑا ہی دل کشا اور ان کے مرقد کی فضا بہشت کی پھلواڑی کی طرح بڑی ہی روح افزا۔ ان کے کمالات کی شعاعیں اس سرزمین سے نور آفتاب کی مانند منور ہیں اور ان کی کرامات کی روشنی اس دل نشین خطے سے پرتو شمع کی صورت فانوس کی تہ سے نمایاں ہے۔ حاجتمندوں کا چراغ ان کی کرامت سے روشن ہے، اور دردمندوں کا دل ان کی توجہ کی ہوا میں گلشن کے لئے باعث رشک۔ حقیقت میں وہ دہلی کا چراغ ہیں بلکہ تمام برصغیر کے چشم و چراغ ہیں، ان کی زیارت کا دن اتوار مقرر ہے، خاص طور پر دیوالی والے مہینے میں ایک عجیب ہجوم

ہوتا ہے اور اس مہینے میں دہلی کے باشندے ہر اتوار کو زیارت کی سعادت کے لئے وہاں آتے ہیں اور چشمہ کے اطراف میں جو درگاہ کے مضافات میں سے ہیں، خیمے اور سراپردے نصب کر کے غسل کرتے ہیں۔ ان میں اکثر پرانی بیماریوں سے شفا کے کامل پاتے ہیں۔ کیا مسلمان اور ہندو دونوں زیارت کی شرائط ادا کرنے میں یکساں ہیں۔ صبح سے لے کر غروب آفتاب تک زائرین کے قافلے مسلسل پہنچتے رہتے ہیں۔ ہر درخت کے نیچے اور ہر دیوار کے سائے میں ایک عالم فرش بچھا کر (8) عیش و خوش دلی کی داد دیتے ہیں۔ یہ ایک عجب سیر اور طرفہ تماشا ہے۔ ہر جگہ راگ اور رنگ ہے اور ہر گوشہ و کنار میں پکھا وچ اور مورچنگ کی صدا بلند ہوتی ہے۔ عرس مبارک بھی شان سے ہوتا ہے۔ بادشاہ جم جاہ (جمشید کی سی شان والا) محمد شاہ نے مرقد والا کے اطراف میں پختہ احاطہ بنوایا ہے۔ اس کے صحن میں ایسی وسعت ہے کہ شاید ہی کسی اور جگہ ہوگی۔ قدس اللہ روحہ واصل الینا فتوحہم۔

### حضرت شاہ ترکمان بیابانی

علیہ الرضوان (اللہ ان سے راضی ہو) عجیب و غریب کرامات کے لئے مشہور اور انوکھی خوارق میں مصروف ہیں۔ یہاں کے ثقہ لوگ اس بات پر متفق ہیں کہ دہلی کی بنیاد گزاری سے قبل، جب کہ یہ جگہ صحرائے محض تھی، آپ اسی جگہ پر مقیم تھے جہاں اب آسودہ خاک ہیں۔ کچھ لوگ آپ کو حضرت قطب الاقطاب کا معاصر گردانتے ہیں اور حقیقت حال کی خبر اللہ ہی کو ہے۔ رجب کی 23- تاریخ کو عرس ہوتا ہے۔ خدام اور معتقدین عرس کے روز عمدہ انداز میں آرائش کا سامان کرتے ہیں۔ چراغوں اور قندیلوں کی کثرت کے باعث صحنِ فلک منور ہو جاتا اور پھولوں کی کثرت سے کھیت گل کی موج روانی میں آ جاتی ہے۔ آپ کی آرام گاہ جمعیت آباد (جو آبادی سے پُر ہو) اور آپ کا روضہ خلد سے ملا ہوا ہے۔ یہاں کے صحن کی ہوا سے دماغ کو جو کیف و سرور میسر آتا اور اس کی فضا کی شمیم سے حقیقت کی جو کھیت دماغ سے نکل راتی ہے، اس کے بارے میں سب باشندوں کا خاص اعتقاد ہے۔ یہ لوگ اپنی اہم مشکلات کے ضمن میں آپ کے روضہ مبارک سے استعانت کے طالب ہوتے اور اعتقاد کے رسوخ کے مطابق اپنا مدعا پاتے ہیں۔

## حضرت باقی باللہ

آپ کا مرقد مبارک متعین جگہ اور آپ کی زیارت ارباب یقین کے ذمے معین ہے۔ اس (مرقد) کی فضا کی نسیم گلشن اتحاد اور اس کی ہوا کی شمیم خلد آباد ہے (9) اس کے در و دیوار سے بے خودی ٹپکی پڑتی ہے اور اس کی فیض سے پُرسرزمین سے عبرت آغوش واکئے ہوئے ہے۔ شدید گرمی کے موسم میں، جب دہلی کی ہوا آگ برسا رہی ہوتی ہے اور زمینیں شعلہ بار ہوتی ہیں، کرامت آثار مزار کے صحن میں خنکی جوش مار رہی ہوتی ہے۔ جس وقت کوئی صحن میں قدم رکھتا ہے تو یوں محسوس ہوتا ہے اس نے برف پر پاؤں رکھ دیئے ہیں اور وہ بھون دینے والی حرارت آفتاب سے باہر نکل آیا ہے۔ آپ کی ایک عجیب خوارق (کرامات) یہ ہے کہ شہر کے ساکنین تلاش کر کے اس کے قرب و جوار میں مدفون کئے جاتے ہیں تاکہ آپ کی ہمسائیگی میں جگہ پانے کے سبب وہ جہنم کی گرمی اور آگ سے محفوظ رہیں۔ اللہ آپ کی آرام گاہ کو منور فرمائے۔

## حضرت شاہ حسن رسول نما

ان کی قبر جہاں نما آئینہ ہے اور ان کی تربت خطہ بہشت کی مانند دلکشا۔ اگر کوئی اعتقاد کی پاکیزگی کے ساتھ ان کی زیارت کرے تو اُن کی پُرفتح روح کے وسیلے سے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جمال کا دیدار کا امکان ہے، اور اگر خلوص نیت سے ان کا وسیلہ ڈھونڈ جائے تو آرزوؤں اور مقاصد کا حصول یقینی ہے۔ شعبان المعظم کی 21 تاریخ کو عرس کے مراسم ادا کئے جاتے ہیں۔ تزئین و آرائش سے کام لیا جاتا ہے۔ عرس کی صبح سے شام تک دہلی کے تمام نقال مجرا ادا کر کے زائرین کے لئے بڑے ہی انبساط و حظ کا سامان کرتے اور پھر لوٹ جاتے ہیں۔

## شاہ بایزید اللہ ہو

ان کے مشرب کی پاکیزگی کا جلوہ در و دیوار سے ظاہر ہے اور ان کی کرامت کے انوار بہشت صفت تربت سے ہویدا ہیں۔ عرس کے موقع پر ایک رنگین مجلس منعقد ہوتی ہے جس سے زائرین کا ذوق ایک خاص حلاوت پاتا ہے۔

## پاکیزہ لوگوں کا سرگروہ معارف آگاہ عزیز اللہ

ان کی مبارک قبر (10) پرانی دہلی میں ایک مرغوب جگہ پر واقع ہے۔ ارادت مندوں نے پاکیزگی کے تقاضا کے طور پر ایک مختصر سی رنگین عمارت بنائی اور اس کے احاطہ کی تعمیر کی طرف توجہ کی ہے۔ اس کی دل فرما سیم ہوائے بہشت سے خراج لیتی ہے، اور اس کی پھولاڑی کے ریاحین کے لپکے باغ ارم سے باج وصول کرتے ہیں۔ زردبان کا عشرت کدہ اور خلوت کے طالبین کے لئے تماشا گاہ ہے۔ کوئی وقت ایسا نہیں ہوتا جب آپ کا کوئی نہ کوئی خلیفہ اس مقام پر پہنچ کر بے خودی میں مشغول نہ ہوتا ہو، اور وہ خود رنگی کا جلوہ اس کے آہنگ سے ملاحظہ کراتا ہے۔ ان کے زمانے میں ایک عاصی تھا جو زبردست مصلین کی طرح سانس لینے کی بھی فرصت نہیں دیتا تھا، اور جب بھی وہ اپنے سر کا مغز اپنی حزن و غم کی جھونپڑی سے باہر لاتا اُسے چونچ کے صدمات سے مجروح اور چھلنی پاتا۔ اس شخص نے تمام شہر میں اور سارے مزاروں پر التجا کی، لیکن کسی کی شفاعت اس کے جرائم کی معافی میں مفید ثابت نہ ہوئی۔ اس دور کے اکابر نے اسے ان کے کرامت کے حامل آستانے میں نجات کا سراغ دیا اور تو جہات عالیہ کی برکات سے اس کی مدد کی۔ ادھر اُس بے چارے نے فلک نشان خانقاہ کا رخ کیا ادھر اس کی دلی تمنا پوری ہو گئی۔ ان سے اسی قسم کی کئی عجیب اور بے شمار خوارق ظہور پذیر ہوئی ہیں، اور آج بھی ان کی قبر مبارک سے لوگ مدد اور استعانت کے طالب ہوتے ہیں۔ عرس کے روز خاص سماع ہوتا ہے۔ بوڑھے جوان موحد دہلیز پر آتے طواف کرتے اور مرادیں پاتے ہیں۔

## میرزا بیدل رحمۃ اللہ علیہ

آپ کی تربت موزوں پرانی دہلی میں ایک چھوٹے سے احاطے میں معنی خاص کے رنگ (انداز) اور رنگین الفاظ میں واقع ہے۔ صفر کے مہینے کی تیسری تاریخ کو عرس ہوتا ہے۔ آپ کے شاگرد اور شہر کے تمام موزوں طبع لوگ آپ کی روح سے استفادے کی خاطر وہاں حاضر ہوتے ہیں، اور آپ کی قبر کے گرد حلقے کی صورت میں ایک مجلس ترتیب دیتے ہیں۔ آپ کا گلیات جو خطِ گرامی سے ترتیب پاتا ہے اور لکھا گیا ہے (11) اس حلقے کے درمیان رکھا جاتا اور شعر خوانی کا

آغاز کیا جاتا ہے۔ اس کے عنوان پر یہ رباعی لکھی ہوئی ہے:

## رباعی

اے آئینہ طبع تو ارشاد پذیر  
در کسب فوائد نغمائی تقصیر  
مجموعہ فکر ماصلائے عام است  
سیری کن و سمت تسلی برگیر

(اے مخاطب کہ تیری طبیعت کا آئینہ رشد و ہدایت قبول کرنے والا ہے تو فوائد یعنی فیوضات کے حصول میں کوتاہی نہ کر ہماری فکر کا مجموعہ سب کے لئے ہے۔ تو اس کا مطالعہ کر اور تسلی حاصل کر)

اس کے بعد یہ لوگ قدر مراتب کے مطابق اپنے افکار کے نتائج یعنی اشعار اس مجلس میں پڑھتے ہیں۔ اس سے ایک طرف حلاوت میسر آتی ہے، اور حاضرین ایک خاص انبساط پاتے ہیں۔ آپ کا بھتیجا محمد سعید جو معنی بیگانہ کی مانند میرزا کی نسبت معنوی سے بیگانہ ہے، حاضرین مجلس کی تواضع اور شمع و چراغ کی ترتیب کے لئے اپنا دماغ جلاتا ہے اور میرزا کی اختراع کردہ تمام مجونیں اور گولیاں جو کیمیا کی صورت اور تمام دہلی میں انگشت نما (مشہور) ہیں، صرف زندگی کرتا ہے، اللہ آپ کی قبر کو معطر اور جنت کو آپ کا ٹھکانا بنائے۔

## خلد منزل کا عرس

محرم الحرام کی 23۔ تاریخ کو مذکورہ عرس منعقد ہوتا ہے۔ ان کی قبر حضرت قطب الاقطاب کے قرب میں ہے۔ خلد منزل کی زوجہ مہر پرور، حیات خان ناظر کے اہتمام میں ایک ماہ سے چراغاں بندی کی آرائش و ترتیب میں، جو متنوع صورتوں اور انوکھی شکلوں میں بنیاد پذیر ہے، متوجہ ہے۔ شاہی صنعت پیشہ لوگ اور نقاش عجیب و غریب نقاشی کر رہے اور ہنر ہائے عجیب کام میں لارہے ہیں۔ اس انداز میں وہ سرو چراغاں ایک قسم کا روشنی کا جھاڑ ترتیب دیتے ہیں کہ سرو شمشاد شرمندگی کے باعث چنار خورد کی مانند جل اٹھتا ہے، اور یہ اس طریقے سے مشجر روشنی کی نمائش

کرتے ہیں کہ (12) اس کے ہر شجر سے گل آفتاب گل کرتا ہے۔ رات کے دو حصے گزر جانے تک طلوع ہونے کی جگہ کے درپے سے سر باہر نہیں نکالتا اور آفتاب اپنا تیل سمجھ کر صبح کے سوا آفاق کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ روشنی کے برج آسمانی برجوں کو انوار کا پیام بھیجتے ہیں، جب کہ ہر گوشہ و کنار میں تجلی سے پُر بنگلے وادی میں ایمن کا نقشہ پیش کرتے ہیں۔ عشرت کرنے والے اپنے محبوبوں کے ساتھ ہر گوشہ و کنار میں دست در بخل، اور ہر کوچہ و بازار میں عیاش لوگ نفسانی خواہشات کے ہول میں رقص کننا، مے خوار محتسب کے خوف سے بے پرواہ سیہ مستی کی تلاش میں اور شہوت کے طالب لوگ کسی مزاحمت کے واہمہ سے بے نیاز شاہد پرستی میں سرگرم۔ زاہدوں کی توبہ تڑوانے والے نوخیز لونڈوں کا ہجوم اور ہرن کی سی آنکھوں والے حسین لڑکے بے مثال عشق کی وجہ سے صلاح اور راستی گفتار کی بنیاد کو درہم برہم کرنے والے۔ جہاں تک نگاہ پرواز کرتی ہے کسی نہ کسی چہرے پر مائل ہوتی ہے، اور جب تک آنکھ کھلے وہ کسی نہ کسی گیسو کے فتراک میں پھنس جاتی ہے۔ اس کا نواح کچھ اس ڈھنگ کا کہ فاسقوں کی ایک دنیا اپنی دلی آرزو پارٹی اور خباثت کے سامان اس حد تک کہ فاجر لوگوں کی ایک کثرت فائدہ اٹھاتی ہے۔ جب تک کوئی اپنے حال کی خبر لے کوئی نہ کوئی لونڈا چشمک زنی کر دیتا ہے، اور جب تک آنکھ چراغ روشن کرے کوئی عورت پیام بھیج دیتی ہے۔ کوچہ و بازار نو ابوں اور خوانین سے لبریز اور گوشہ و کنار امیر و فقیر سے شورا نگیز ہیں۔ مطرب اور توآل کھیوں سے بھی زیادہ اور محتاج اور سائل پھمروں سے بھی افزوں۔ قصہ مختصر کمینے اور شریف لوگ اس جگہ اس انداز میں اپنی نفسانی خواہشات پوری کرتے اور جسمانی لذات سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ ایسے ہنگامے میں آنکھیں بند کر لینا عین مصلحت اور چشم نہ کھولنا محض بصیرت ہے۔

### میر مشرف کا ذکر

اس شمع روزگار کی قبر معشوق الہی کے قرب اور ایسے باغ میں واقع ہے کہ جس کی آب و ہوا کا نزہت کدہ ریاض رضوان (بہشت) سے طراوت و شگفتگی حاصل کرتا ہے۔ اس کے احاطہ کے پائین سے ایک نہر بڑی ہی نظر فریبی اور کماہ دیدہ زمینی کے ساتھ جاری ہے۔ چونکہ اس کی ہوا اور فضا باغوں کی کثرت کے سبب طالبان پاکیزگی کے دماغوں کی تازگی کے لئے بڑی مؤثر ہے۔ بہت سے عشرت پرست اور قییش پیشہ لوگ برسات کی ہوا کی قدر دانی کے پیش نظر اس طرف کا رخ

کرتے اور برم آرا ہو کر اس کی فضا میں گردش کرتے اور اس کی ہوا سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ اس کے خیابان ہمیشہ رنگارنگ پھولوں سے بھرے رہتے اور اس کے نشیمن نسیم بہار اور شمیم گلزار کی کیفیت سے لبریز رنگ و بو تے ہیں۔ اگر خشک مغز زاہد بھی اس کی سیر کرے تو ہوا کی تردماغیاں اسے نشہ کیف سے سرشار کر دیں، خاک اس کے سر پر، اور بے عقل محتسب اگر اس کے نزہت آباد کی راہ پالے تو فضا کی نشہ پینائیاں اسے مست کر دیں، رطوبت سے اس کی بے خبری کے کیا کہنے۔ اس کی نشہ شراب کی خواہاں اور اس کی فضا کی رنگینی و سرور بے اختیار ستار و طنبور کی آواز کی طرف مائل ہے۔ اس کا بیٹا میر کلوجب شان و شوکت سے عرس منعقد اور رنگ دار آئینوں سے اور دل کش صورتوں میں چراغاں کرتا ہے۔ خیابان کے اطراف میں تختہ بندی کر کے روشن دانوں کے دروازے کورنگین اور شمعوں سے روشن کرتا ہے۔ نہر کے کنارے پر، جس کی وسعت خاطر خواہ ہے، بنگلے اور برج دل پسند اور دلکش روش میں باندھ کر روشنی کرتا اور شاہی دربار کے تمام اکابر اور ارباب نشاط کو مدعو کر کے صلائے عام دیتا ہے۔ چونکہ وہ خود بھی جوان ہے اس لئے تمام رنگین مزاج امیرزادے اس کا دل رکھنے کی خاطر عیش و عشرت کا پورا ساز و سامان لے کر وہاں آتے (14) اور حسینائیں بھی ساتھ لاتے ہیں۔ ہر درخت کے نیچے، ہر نہال کے زیر سایہ اور ہر چمن کے گوشہ و کنار میں تروتازہ پھولوں کی مانند رنگارنگ خیمے نصب کئے جاتے ہیں اور بُرجِ عدوٹی کا سامان ہوتا ہے۔ ساری ساری رات ہر جگہ رقص کی محفل جمتی اور ہر طرف سرور کے ساتھ ساتھ رنگارنگ کھانوں کا اہتمام ہوتا ہے۔ یعنی مہمانداری کی تمام ضروری اشیاء ہر جگہ ہر کسی کو اُس کے رتبے کے مطابق پہنچتی ہیں۔ رات شبِ برات کی مانند مطلع الانوار (روشنیوں کے پھوٹنے کی جگہ) اور دن صبحِ عمید کی صورت تہنیت کے ہزار رنگ لئے ہوئے اور دربار کے لئے دل خوش بنی ہے۔ ایک عجیب منظر اور انوکھی سیر میسر آتی ہے۔ مہمان خانہ کا خیمہ، خیمہء دل کی طرح دل کے ساتھ پانی کے نزدیک کھڑا کیا جاتا اور محفل منعقد کی جاتی ہے۔ ہر جگہ مسندیں اور فرش بچھائے اور ضیافت کے لوازم مہیا کئے جاتے ہیں۔ رقص کسی سمت کے تعین کے بغیر سرگرم رقص، نقال اور قوال میزبان اور مہمان کی تمیز کے بغیر نغمہ پروازی کی طرف متوجہ جو فقراء اور مشائخ کے وجد و حال کا باعث بنتی ہے۔ امیر اور مالدار لوگ کسی تکلف و تصنع کے بغیر کھلکھلا اٹھتے ہیں، اور کسی قسم کی مزاحمت نہیں ہے، نفسانی مرغوبات اور لذات میں سے جس چیز کی بھی آرزو کرو سب کچھ مہیا ہے۔ لیکن اس کے لئے

پیہ اور واقفیت درکار ہے۔

## چوک سعد اللہ خان کی کیفیت کا ذکر

اس کا ہنگامہ قلعہ کے دروازے کے بالمقابل اور اس کا مجمع جلوخانہ کی پیش گاہ کی فضا میں ہے۔ سجان اللہ کچھ اس کثرت کی بھیڑ ہوتی ہے کہ نظر رنگ رنگ محسوسات کو دیکھ کر ہکا بکا رہ جاتی ہے اور نگاہ تجدید امثال کے مشاہدہ سے محو حیرت۔ جبکہ مواد کی تمنا کی حامل تمثال (صورتوں) کی تعداد حیرت کے آئینہ خانے میں جا بیٹھتی ہے۔ ہر جگہ خوش رولونڈوں کا قص قیامت پکائے ہوئے اور ہر طرف محشر بنیاد قصہ گویوں کا شور ہے۔ (15) معتبر راوی، عمایوں والے حضرات کی مانند بہت سی جگہوں پر منبروں کی شکل کی چوٹی کرسیاں جمائے ہوئے، ہر مہینے اور ہر روز کی مناسبت سے \_\_\_ مثلاً ماہ رمضان المبارک میں روزے کے فضائل، ذی حجتہ الحرام میں مناسک حج و عمر اور ماہ محرم میں روضۃ الشہدائے مقدسات۔ فصیح انداز میں تقریر کر کے لوگوں کے ذہنوں میں بٹھاتے ہیں اور اس جماعت کو چلتا کرتے ہیں، اور اس طریقے سے اچھی خاصی رقم حاصل کر لیتے ہیں۔ دیہاتی مزاج لوگ بڑی رغبت سے ایسے مجموعوں کی طرف توجہ کرتے ہیں جبکہ خام طلب لوگ اپنے پختہ ذوق کے سبب گردش میں حلقہ باندھتے ہیں (یعنی ایک جگہ نہیں ٹھہرتے) اور اکثر تورات کے دوسرے حصے تک وعظ و تذکیر کرتے ہیں۔ ستارہ شناس اور احمقوں کو جمل دینے والے رمال بھی بیکار نہیں رہتے۔ یہ لوگ الگ الگ قراءہ معرکہ پھینک کر پوشیدہ احوال اور غیب کے معاملات کے چہرے سے پردہ اٹھاتے ہیں۔ لوگ اپنی خوش بختی اور بد بختی کے متعلق ان سے پوچھتے ہیں اور ان کی میعادوں سے دل خوش ہو کر اپنی اپنی استعداد کے مطابق کچھ پیش کرتے ہیں۔ بہانہ جو حکمت پیشہ لوگ چوک میں کئی جگہوں پر پانی کا چھڑکاؤ کر کے اور رنگین فرش بچھا کر مختلف قسم کی ادویات جو حقیقت میں راستے کی گرد ہی ہوتی ہیں رنگ دار تھیلیوں میں ڈالے، دکان پر چن دیتے ہیں۔ یہ لوگ لباس اور مقطع پگڑیوں سے خود کو صاحبِ شان و شوکت بنا کر بیٹھتے اور اپنی رنگین تقریر اور دل نشین ادا سے ادویات کے خواص اور فوائد کچھ اس طرح بیان کرتے ہیں کہ کم عقل لوگ ایک دوسرے سے آگے بڑھ بڑھ کر ان حکیموں کی دکان کی خاک تک بھی نہیں چھوڑتے۔ ان کی دکانوں پر ہر قسم کے سفوف، مسہل کی دوائیں، شراب، معجونیں، نکلیاں، گولیاں اور مرہم وغیرہ سبھی

کچھ دستیاب ہے۔ مانگنے والا جس قسم کی بھی دوا طلب کرتا ہے اسے وہ مل جاتی ہے، خاص طور پر جہاں جہاں ہتھرس، عضو تناسل کی مضبوطی اور امساک کے علاج کا ذکر اور (16) آتش، سوزاک اور چٹے کے پھوڑے کے مداوا کا مذکور ہے وہاں تو ایک عجیب ہنگامہ ہوتا ہے عام اور پاجی قسم کے لوگ عطر لگا کر اور چونہ نما لباس پہنے لیپ کرنے والی دوائیں اور لٹشتہ جات خریدتے ہیں۔ حکیم صاحب اپنی خوش بیانی کے زور پر ان سے رقم اینٹھ کر کسی کو ”کیر خر“ کا نسخہ تھماتا تو کسی کو ”قضب الفیل“ کے اجزا پکڑا دیتا ہے، اور یہ بھڑوے (خریدار) بڑی خوشی خوشی اپنے گھروں کی راہ لیتے ہیں۔ دھاتوں کے گرما گرم کشتوں میں سے جس کسی کی ضرورت ہو (وہ مہیا ہے کہ) بہت سی جگہوں پر آگ جل رہی ہوتی ہے اور ان نو دھاتوں کا دھواں آسمانوں کی طرف پرواز کتاں۔ لیپ کی دواؤں کیلکڑا اور سانڈا سب سے بڑا جز ہیں۔ کئی مقامات پر دھاگے سے باندھ کر خواہش مندوں کو پیش کئے جاتے ہیں۔ نقالوں اور شراب فروشوں کے مقام اور سمتیں مقرر ہیں۔ اپنے اپنے وقت پر حاضر ہو کر فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اطراف و اکناف نو خیز مردوں سے پُر۔ نگاہ جیسے ہی اوپر کو اٹھتی ہے کسی چہرے کے صفحہ کی مہرہ کش بن جاتی ہے (یعنی اُس پر ٹک جاتی ہے) اور ہاتھ جب بھی دراز ہوتا ہے تو کسی نہ کسی گیسو کی گردن میں جا اٹکتا ہے۔ اسلحہ فروش ہر قسم کا اسلحہ نیام سے باہر نکال کر اس کی کامل ضرورت کو نمایاں کرتے ہیں کہ دیکھیں اس کا خریدار کون ہوتا ہے۔ کپڑا بیچنے والے رنگارنگ اجناس لباس ہاتھوں پر رکھے ہوئے کے صفحہ کو شفق کی مانند آراستہ کرتے ہیں کہ دیکھیں گا ہک کس رنگ کی طرف مائل ہوتا ہے۔ کھانے پینے اور ناز و نعم کی چیزیں ایک دوسرے کے زیر بغل بیچتے ہیں (اس طرح کہ کسی اور کو پتا نہ چلے) کیونکہ ہاتھ بڑھانا گویا قلم منہ کے حوالے کرنا ہے۔ بدیسی اور دیسی پھل اور میوے ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں یعنی پکتے ہیں، پہلو تہی کرنا ذائقے کو حلق میں پہنچانا ہے۔ وحوش و طیور کا گذر حواس کے پرندے کو وحشت آباد کی طرف اڑا لے جاتا ہے۔ باز، بجز، کبوتر، بلبل اور تمام پرندے اس قسم کے ہیں کہ ان کی تشخیص کرنے میں (17) ادراک عاجز ہے، البتہ اس (کے لئے شاید مشکل نہ ہو) جس نے منطق الطیر پڑھ رکھی ہو (منطق الطیر: پرندوں کی زبان فرید الدین عطار کی مشہور عارفانہ مثنوی) اور حضرت سلیمان کی خدمت اور آصف کی صحبت میں رہا ہو۔ کئی دشت و بیاباں اُجاڑ کر ہر روز بیسیوں قسم کے جانور لائے جاتے ہیں۔ وحوش و طیور کے مشتاق لوگ بالخصوص نو خیز جوان اور شور انگیز لونڈے

اکثر وہاں شکار کے لئے آتے ہیں، اور تجربہ کار شکاری اس مرغزار میں گھات لگاتے اور قفسِ عنصری اور پنجرہٴ بشری سے بھی زیادہ رنگین اور خوشنما ساختہ پرندے خواہش مندوں کے ہاتھ فروخت کرتے ہیں۔ غرضیکہ انسانی ضرورت کی تمام اشیاء اور تمام نفسانی فوائد اس مجمع میں آمادہ و مہیا ہیں، اور چونکہ قلعے کی پیش گاہ (سامنے) اور بڑے بڑے امراء کی آمد و رفت کی جگہ ہے اس لئے سارا سارا دن ایک محشر بپا ہوتا ہے۔

## چاندنی چوک

تمام چوکوں سے رنگین تر ہے اور سب گزرگاہوں سے زیادہ آراستہ و مزین۔ موزوں لوگوں کی سیرگاہ اور طالبانِ نزہت کا تماشا کدہ ہے۔ اس کے راستوں میں ہر قسم کی عمدہ نقشہ (کپڑے وغیرہ) دستیاب اور ہر طرح کی اشیاء کے دروازے گاہک پر کھلے ہیں۔ زمانے کے نوادر اس کے ہر گوشے سے چشمک زنی میں مصروف اور ہر ایک جنس کے نفائیس اعصار (زمانوں کی نفیس چیزیں) دل اڑانے پر آمادہ۔ اس کا راستہ نیک بخت لوگوں کی پیشانی کی مانند آغوشِ رحمت کی وسعت میں کشادہ۔ اس کی نہر چشمے کے پانی کی طرح آبِ زلال سے پُر۔ ہر دوکان میں لعل و گوہر بدخشاں بدخشاں (یعنی ڈھیروں کے حساب سے) اور ہر کارخانے کی گدی پر موتیوں اور مروارید کی لڑیاں نیساں نیساں (تعداد میں بکثرت)۔ اس کے راستے کے ایک طرف جوہری پوری بے نیازی اور پورے تین کے ساتھ، دلالوں کی زبان پر بھروسا کرتے ہوئے گاہک کو ترغیب دلاتے ہیں، اور ایک جانب تاجر (18) مختلف قسم کے پارچہ جات اور دوسری ضروریات زندگی دکانوں میں سجائے پورے زور و شور سے خریدار کو اپنی طرف مائل کرنے میں مصروف کہ وہ سنے بانہ سنے ہم تو بات کئے جاتے ہیں۔ قسم قسم کے عطریات اور خوشبوئیات کے لپکے عطار کی فضول گفتگو، دلالوں کے زمزمے اور پیش کاروں کے توسط کے بغیر بابِ خواہش کے دماغ کو پیام بھجوانے والے، اور ہر جنس کی لطافتوں کی ایک چنچل لہر بیچنے والے کی کسی تمہید کے بغیر آرزوؤں کی زنجیر ہلانے والی۔ تلواروں کے ملاحظہ سے، جو حسینوں کے خم دار بروں کی صورت ہیں، نگاہ تماشا آڑی ترچھی ہو جاتی ہے۔ غفلت کے عالم میں (تلوار کے) دستے پر ہاتھ مارنا مصلحت کے لئے برہان قطع (یعنی خلاف مصلحت ہوگا)، اور کٹاروں کی بہت سی اقسام دیکھ کر، جو سانپ کی زبان کی

طرحِ مد مقابل کی متلاشی ہیں، نگاہ چرانا عینک کا مشورہ لینا ہے (یعنی عینک لگوانا ہے)۔ چینی (یعنی سامان چینی) کا کارخانہ اس حد تک بے شمار اقسام (کے برتنوں سے پُر) کہ اس کے دیکھنے سے حوصلے کا شیشہ خانہ پتھر سے ٹکرا کر جاتا ہے۔ شیشے کی کپیاں، مختلف شکلوں میں، رنگ دار اور سنہری، بڑے ہی دل کش انداز میں دکانوں پر اس طرح رکھی ہوئی ہیں کہ حقہ باز (مکار، فریبی) فلک کی آنکھ نے شاید ہی ان کی نظیر دیکھی ہو۔ نیز دل کش اور رنگین گلابی<sup>1</sup> پیالے کچھ اس انداز میں دکانوں کے سامنے رکھے ہوئے ہیں کہ اگر کوئی صد سالہ زاہد بھی ہو تو انہیں دیکھتے ہی اسے شراب کی ہوس ہو۔ مختلف قسم کی قماشیں دوش بدوش اور دست بدست غالباً ان معنوں میں کہ بعض لوگ کندھوں پر اور بعض لوگ ہاتھوں پر رکھے ہوئے ہیں یا یہ کہ بہت زیادہ کہ حقیقت میں دکانوں سے جن کی نسبت ابتدال کا حکم رکھتی ہے، اور اس خوبی اور لطافت کے ساتھ کہ شاید امرا کے کارخانے میں بھی دستیاب نہ ہو۔

اس سے قطع نظر فضائے شام میں ان الوان (رنگ) کا ناقابلِ انحصار رنگ جلوہ شفق کو خون میں نہلا دیتا اور ایک ایسی کیفیت قوت باصرہ کو محسوس ہوتی ہے کہ شاید سیرچمن سے بھی حاصل نہ ہو۔ قبوہ خانوں میں جو عین چوک کی فضا میں واقع ہیں، ہر روز بخنِ سخن حضرات جمع ہوتے اور سخن و بذلہ سنجی کا حق ادا کرتے ہیں۔ عالی مرتبہ امرا اپنے علو مرتبت کے باوصف (19) اس چوک کا نظارہ کرنے کے لئے اس طرف آتے ہیں۔ یہاں ہر روز اس قدر عجیب و غریب اشیاء اور نفیس نوادر دیکھنے میں آتے ہیں کہ فی المثل اگر قارون کی دولت بھی میسر آ جائے تو بھی پوری نہ ہو۔ کسی نوجوان امیر زادے کے دل میں اس چوک کی ہوس تھی۔ اس کی ماں نے اپنی بے بضاعتی کی معذرت کرتے ہوئے اسے اس کے باپ کے ترکہ سے ایک لاکھ روپیہ دیا، کہ اگرچہ اس رقم سے اس چوک کی نفیس و نادر اشیاء حاصل نہیں کی جاسکتیں، لیکن چونکہ عزیز القدر کی طبیعت اس طرف مائل ہے اس لئے اُسے چاہئے کہ وہ یہ حقیر سی رقم اپنی پسندِ خاطر ضروریات پر صرف کر لے۔

### حافظ شاہ سعد اللہ کا ذکر

ان کے جلال کی عظمت اور ان کے مناقب کی رفعت تحریر و رقم کے اندازے سے باہر اور

<sup>1</sup> گلابی بمعنی شراب کا پیالہ

ان کے کمالات کی شرح اور روحانی فیوض کے طالبوں کا احاطہ گزارش سے بڑھ کر ہے۔ لوگ ان کی ولایت کے مدارج کے اعتراف میں متفق ہیں اور بعض تو اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ وہ قطب کے درجے پر فائز ہیں۔ قضا کے عدالت پیشہ ارکان (جن کا پیشہ عدل و انصاف ہو۔ مراد کارکنان قضا و قدر) نے انہیں ظاہری بصارت کی بجائے بصیرت کرامت سے نوازا ہے، جبکہ ان کی ہدایت سے ہر پیشانی میں رشد و ہدایت کے انوار بھر دیئے ہیں۔ اکثر طالبان معرفت ان کے روحانی وطن کے ٹھکانے پر جا کر کمال حاصل کرتے اور نفس کے تزکیہ و صفائی کی خاطر ذکر میں مشغول رہتے ہیں۔ ان کی صحبت کا مدار خاموشی پر ہے۔ زیادہ تر مراقبہ میں رہتے ہیں۔ ان کا تعلق بلند مرتبہ نقشبندی سلسلے سے ہے، اس لئے سماع سے رغبت نہیں ہے۔ حق تعالیٰ سب لوگوں کو اُن کی ہر از فیض صحبت کی برکات عطا فرمائے۔

### شاہ غلام محمد داول پورہ کا ذکر

ان کے فقر کی شان و شکوہ کا دُور باش (بمعنی ہٹو بچو، چو بدار، عصا) اغنیا کے دبدبے پر (20) ریشہ طاری کر دیتا اور ان کی فلک ایسی عظمت کے کلمات سے دولت مند تھر تھرا اُٹھتے ہیں۔ ان کا ثبات قدم پیروکاروں کی کثرت کے باوجود دائرہ توکل میں قائم، اور ان کی وضع کا استقلال فقر و فاقہ کی افراط کے باوصف ناز و نعم میں ہے۔ ہمیشہ فقرا کی ایک جماعت اور بہم محتاجوں اور ضعیفوں کا ایک گروہ ان کی مسلسل نعمتوں کے قرب میں زندگی بسر کرتا اور صبح تا شام حاضر رہتا ہے اور اپنے حسب خواہش ان کے فتوح (نذر و نیاز وغیرہ) سے حاصل کرتا ہے۔ وہ عدل و انصاف کے تقاضے کے مطابق سب میں برابر تقسیم کرتے اور کسی ایک فرد کو محروم نہیں رہنے دیتے۔ رات کا ایک حصہ گزرنے پر کچھڑی پکائی جاتی ہے اور پھر وہ سب کے ساتھ مل کر کھاتے ہیں۔ قوال، جو اُن کے گرامی آستانے کی قربت کے فیض کی بنا پر فیوضات سے بہرہ ور اور فتوحات (آمدنی، نذریں وغیرہ) میں غالب شریک ہوتے ہیں، آدمی کے سائے کی طرح جدا نہیں رہتے اور سارا سارا وقت ہنگامہ و جدو حال گرم رکھتے ہیں۔ شگفتگی کا حامل یہ مقام کیف سے خالی نہیں ہے۔ گھٹیا اور شریف انسانوں اور امیروں اور غریبوں کے ساتھ یکساں سلوک ہوتا ہے۔ شاہی سرکار اور امراء کی طرف سے مبالغے کی حد تک التماسِ یومیہ ہوئی لیکن انہوں نے قبول نہ کی۔ وہ بزرگانِ عصر میں سے ہیں

اور فتوحات و جواں مردی (سخاوت و بخشش، جرات) میں یگانہ۔

### شاہ محمد امیر

نقشبندی مشائخ میں سے اور شہر میں مقیم ہیں۔ ان کے کمالات کا شہرہ اور بابرکت حالات کی شرح بیان سے مستغنی ہے، جبکہ قلم ان کے ولایت کے حامل اوصاف کی تحریر میں حیران ہے۔ ان کے مبارک اوقات کسب کمال میں مصروف ہیں اور ان کا پُر اذہایت مزاج وجد و حال میں غرق و فنا ہے۔ وقتِ قیلولہ کے سوا (21) ان کی چشمِ معنی بینائی سے آشنا ہے۔ صومِ دہر اور راتوں کے قیام کا التزام سنِ شعور ہی سے ہے۔ دن اور رات کے اوقات کو انہوں نے کئی حصوں میں منقسم کر رکھا ہے۔ کچھ تو طاعات و دعوات کے لئے (عبادتوں اور دعاؤں) ہیں اور کچھ اذکار و اشغال اور مشاہدے اور مراقبہ کے لئے۔ غرض ان اوقات میں کئے جانے والے امور میں کسی قسم کا بھی تعطل روا نہیں رکھا جاتا۔ رات کا ایک حصہ گزرنے پر محل کے اندر تشریف لے جاتے اور ارادتمند بیٹوں کی تعلیم و تلقین میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ پھر سنتِ نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مطابق کسی قدر استراحت کر کے پھر نماز تہجد کی تیاری کے لئے تشریف لے آتے ہیں اور دن کا ایک حصہ خاموشی میں گزارتے ہیں۔ ان کے اوقات شریف بہت ہی مصروفیت میں گزرتے ہیں اور ان کی مبارک پیشانی تجلی و نور سے پُر رہتی ہے۔ ان کی جناب اہل نورال کا مرجع اور ان کا آستانہ کشمیریوں کے لئے طواف کی جگہ ہے۔ اعتماد الدولہ اور اس کے اعلیٰ مرتبہ ہمراہی خود کو حلقہء ارادت میں شمار کرتے ہیں۔ حضرت نواب صاحب نے باہم کئی مرتبہ ان کثیر البرکت صحبت سے فیوض حاصل کئے اور بہت سی نذریں بھی پیش کی ہیں۔ ان دنوں ان کی پُرفتح روح کا پرندہ عالم علوی کی سیر میں پرواز کر رہا ہے۔ ان کے بیٹے سجادہ نشین ہیں۔ اے اللہ! مغفرت فرما اور رحم کر۔

### شاہ پانصد منی (پانسو 500 من کا)

توران کے رہنے والے ہیں۔ جیش (جسم) کے عظیم اور جبہ (چونہ) میں شان و شکوہ والے۔ عظیم الشان درویش ہیں۔ فقرائے فعلیہ کی ایک جماعت اپنے ساتھ رکھتے ہیں۔ تورانی امرا سے دیگ جوش (لنگر وغیرہ) کے لئے بڑی بڑی رقمیں لیتے ہیں۔ ان کی گدھا سواری کی شہرت تشہیر کی

سرحد تک جا پہنچی ہے۔ فرط خواہش کے سبب یہی سواری پسند کرتے ہیں۔ ہر رات کسی گھر میں مہمان میں تو ہر روز کسی مجمع میں خراماں۔ ان کے ہمراہیوں میں ایک صلوٰۃ خوان درویش (22) ہیں جو بہت بڑے عمامہ کی وجہ سے مشہور ہیں۔ وہ عجیب طرح سے عمامہ باندھتے ہیں۔ عالی مرتبہ لوگ ان کی دستار کے انوکھے پن کو مد نظر رکھتے ہوئے انہیں محل کے اندر لے جاتے اور اس بات کو تفریح کا ذریعہ جانتے ہیں۔ خیال ہے کہ وزن میں وہ (دستار) بیس سیر کی ہوگی (متن میں ”بست آٹا“ ہے۔ غالباً اس سے مراد سیر ہی ہے) (لغت میں ”آٹا“ کوئی لفظ نہیں)۔ ان کی گردن کی سبکباری دراز لیٹنے ہی پر موقوف ہے، خدا کرے کہ نصیب ہو۔

### میر سید محمد کا ذکر

ان کے حسب و نسب کی عظمت ان کے چہرے سے نمایاں ہے۔ ان کی پیشانی آفتاب کی شعاعوں کی مانند منور اور ان کے فقر و عرفان کا مرتبہ اور عظمت شکوہ عیوق اور کیوں ایسے ستاروں کی چوٹی پر ہے۔ ان کی وضع کا بدبہ، جو مادہ شجاعت سے سبقت لے گیا ہے، زائرین کا پتلا پانی اور ان کی گفتگو کا کھڑکا، جو ہیبت سے ماخوذ ہے، مخاطبین کا جگر خون کر دیتا ہے۔ ان کا جلال و جبروت ان کے جلسہ شریفہ<sup>1</sup> کی ہیئت سے ظاہر ہے۔ جبکہ ان کے فقر و قناعت کا کمال، تجلی آثار درود دیوار سے ہویدا ہے۔ وضع کی استقامت میں ان کی کوئی نظیر نہیں۔ وہ سلاطین اور امرا کے سامنے کلمہ حق کا اعلان کرنے میں ضرب المثل ہیں۔ ”خلد مکان“ کے زمانے میں منصب ترک کر کے گوشہ فقر کے نزہت آباد میں بادشاہت کا ڈنکا بجا رہے ہیں۔ وہ کسی استثناء کے بغیر اپنے بابرکات اوقات یقینی پابندی کے ساتھ بسر کرتے ہیں۔ اس زمانے میں سلاطین اور بڑے بڑے امرا کی طرف سے کمال عاجزی و انکسار کے ساتھ ان سے مدد معاش قبول کرنے کی درخواستیں کی گئیں لیکن فقیر کے منصب کی بے نیازیوں نے ادھر آنکھ بھر کر نہ دیکھا۔ نذریں اور فتوح قبول کرنے میں بھی یہی صورت حال ہے۔ البتہ کسی غریب سے لے لیتے ہیں۔ ان کے بیٹے اور اعزہ ارباب مرتبہ کی لڑی میں پروئے ہوئے ہیں (صاحب مرتبہ ہیں) انہیں (بیٹوں وغیرہ کو) اس بات کی آرزو ہے کہ وہ ان (میر صاحب) کی فرمائش سے دونوں عالم کی آبرو حاصل کریں، لیکن انہیں ایسا میسر نہیں ہے۔

1۔ یہاں حلیہ ہونا چاہئے۔

ان کا محاورہ (باہمی گفتگو) بڑا رنگین اور ان کی گفتگو (23) نہایت شیریں ہے۔ ان کی ادائے کلام لطیف باتوں پر مبنی اور طواف کرنے والوں کے احوال کی ترش خوئی ظرافتوں سے ناپید ہے۔ (یعنی وہ دلچسپ باتوں سے دوسرے کے دکھ دور کر دیتے ہیں) دہلی کے لوگ ان کے کمالات کا اعتراف کرنے میں متفق اللفظ و معنی ہیں، اور خاص و عام کی زبان ان کے روحانیت سے پُر مجاہدات کے بارے میں ناطق و گویا (بولنے والے) ہے۔ مولوی نظامی (گنجوی) کا یہ شعر ان کے کرامت کے حامل حال پر صادق آتا ہے:

تا بعد جوانی از بر تو      بدر کس زلفت از در تو  
ہمہ را بر درم فرستادی      من نمی خواستم تو می دادی  
(عہد جوانی تک میں تیرے پہلو سے، تیرے دروازے سے کسی کے دروازے پر نہ گیا  
تو نے سب کو میرے دروازے پر بھیجا۔ میں نہیں چاہتا تھا لیکن تو دیتا رہا۔)  
فقیر (یعنی مؤلف مرقد دہلی) نے کئی مرتبہ سعادت حاصل کی اور دعا و التفات کی بھیک  
(ان سے) مانگی ہے۔ بیت:

آنان کہ خاک را بنظر کیا کنند      آیا بود کہ گوشہ چشمی بما کنند  
(وہ لوگ جو اپنی نظر سے خاک کو کیا کی تاثیر بخش دیتے ہیں کیا ایسا ممکن ہے کہ وہ ایک  
گوشہ چشم یعنی نظر التفا ہماری طرف بھی کریں)  
نواب صاحب کے غلاموں نے ایک مرتبہ خدمت کا احرام باندھا تھا۔ ان کی بے التفاتی و  
بے اعتنائی اور نصیحتوں سے پُر کلمات سے بے مزہ ہو کر واپس چلے گئے۔

### مجنوں ناک شاہی کا ذکر

ضعف اور لاغری میں اپنے نام کے مصداق ہے۔ فقر کی خوش وضعی کے باعث خاص و عام  
میں مشہور ہے۔ اس کی پیشانی سے استدراج (کسی کافر سے عجیب باتوں کا ظہور ہونا) نمایاں ہے،  
اور اس کے کلمات کے انداز (طرز کلام) سے برکات کی علامات روشن ہیں۔ دریا کے کنارے اس  
کا ایک نہایت آراستہ پیراستہ دل نشین تکیہ ہے۔ ایک مقررہ وقت پر خلوت گاہ سے باہر نکل کر  
ملاقات کے طالب لوگوں سے ملاقات کرتا ہے۔ اکثر ہندو اور مسلمان اس کے دیدار کی خاطر اس

تفرج گاہ (مقام مسرت و شادمانی) کی طرف جاتے اور بڑی توقیر و تکریم کے ساتھ اس سے ملاقات کرتے ہیں۔ اس کے ایک مقررہ مرکز پر بیٹھنے کے دوران اس کے پرستار دو طرف سے مور کے پروں کے پکھے جھلنے رہتے (24) نیز قسم قسم کے پھول، رنگارنگ کے پھل اور طرح طرح کی مٹھائیاں اس کے سامن چُن دیتے ہیں، وہ ان اشیاء میں سے ہر کسی کو کچھ نہ کچھ دے دیتا ہے کچھ اس تمکنت سے بیٹھتا ہے کہ حاضرین کی گویائی کی قوت جیسے جھن جاتی ہے۔ وہ خود بھی بلا ضرورت بات کرنے سے آشنا نہیں ہے۔ اس کے بیٹھنے کے انداز سے پتہ چلتا ہے کہ وہ باطنی شغل کا حامل ہے ایسے موقع پر اس کی محفل میں حاضرین کے مختلف مزاجوں میں بلا تکلف جمعیت و سکوت در آتا ہے اور ہر کوئی خاموشی کی طرف رغبت کرنے لگتا ہے۔ تاہم قوال مسلسل قوالی کرتے رہتے اور خاصے انعام سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ متمول ہندو اس کی بہت خدمت کرتے اور بڑی بڑی رقمیں نذر کرتے ہیں۔ اپنے فاسد عقیدہ کی بنا پر خود کو ”نانک وقت“ جانتا ہے۔ اس جگہ کا عملہ و فعلہ بہتر زندگی بسر کرنا نظر آتا ہے بہت سے لوگ اس کی آیات (بھنڈارے؟) سے حسب خواہش سامانِ معاش کرتے ہیں۔ ان محتاجوں کے علاوہ جو کوئی بھی وقت پر پہنچ جائے اپنے مقدر کے مطابق کچھ نہ کچھ پانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ چونکہ اس کا ٹھکانہ دریا کے کنارے پر ہے اور کشتیاں اس کے نیچے ہوتی ہیں، ہر روز ایک عجیب ہجوم رہتا ہے، اور طرفہ تفریح میسر آتی ہے۔ میانہ سوار لیلیٰ صفت حسینائیں کچھ حد سے زیادہ ہی وہاں آتی ہیں۔ یہ عورتیں درختوں کے سائے میں سواری چھوڑ کر تفریح کرتی ہیں، اور یہ صرف مجنوں سے ملاقات کر کے اسے اپنے پوشیدہ مقاصد بتاتی ہیں اور ان مقاصد کے حصول میں اس سے مدد کی طالب ہوتی ہیں اس کی زبان حال یہ شعر گنگناتی ہے:

## شعر

شے مجنون بہ لیلیٰ گفت اے معشوقِ بے پروا  
ترا عاشق شود پیدا و لے مجنون نہ خواہد شد  
(ایک رات مجنوں نے لیلیٰ سے کہا کہ اے بے پروا معشوق! تجھے عاشق تو اور بھی مل جائے  
گا لیکن وہ مجنوں ایسا نہ ہوگا۔)

(25) برسات میں اس کے تکیے کے قریب ایک عجیب سماں پیدا ہو جاتا اور شگفتگی و تازگی پسند لوگوں کے لئے انوکھے عیش کا سامان ہوتا ہے۔ محرم کی دسویں تاریخ کو حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے علم دھونے کی تقریب پر ایک عجیب ہجوم ہوتا ہے جس سے اس علاقہ میں خاص شکوہ نظر آتا ہے۔ صلح کھل کے معاملے میں اس کا ٹھکانا برقرار رکھنے، اور خود وہ صحبت رکھنے کے لائق ہے۔

### معمر کے وجد و حال کے سب سے اگلے فوجی مشائخ شاہ کمال کا ذکر

دنیاۓ فقر میں بڑے رنگین اور میرزا واقع ہوئے ہیں۔ لباس کی وضع قطع اور خرقہ پوشی میں اپنی مثال آپ ہیں۔ ان کا ملبوس نفیس باریک کپڑوں سے تیار کیا جاتا ہے۔ غذا میں بھی وہ طرفہ تکلف اور پاکیزگی سے کام لیتے ہیں۔ اپنے قویٰ کے متناسب وموزوں ہونے کے باعث لوگوں کے منظور نظر ہیں۔ وجد و حال اور سماع کے اذ حد شائق ہیں۔ صوفیہ کی اصطلاحات اور مشائخ کے استعارات رنگین عبارات اور دل نشین اشارات سے بیان کرتے ہیں۔ عرسوں اور مجموعوں میں اکثر موجود ہوتے ہیں۔ ان کے وجد کی حرکات اور بے تکلفانہ سکناات دیکھنے والوں کے لئے طرفہ حظ و لذت کا سامان کرتی ہیں، فارسی اور اردو اشعار مناسب انداز میں پڑھ کر عجب لطف حاصل کرتے ہیں۔ ان کے پڑھنے سے سامع عجیب حلاوت پاتا اور بے اختیار لذت اندوز ہوتا ہے۔ فکر ریختہ (اردو شاعری) میں اسم بامسمیٰ واقع ہوئے ہیں۔ ان کی صحبت غنیمت ہے اور ان کی مجلس کیف آور۔

### شاہ غلام محمد کا ذکر

ان کی خانقاہ طویلہ دار کے متصل ہے۔ ہر منگل کے روز مجلس سماع ہوتی ہے۔ شہر کے تمام قوال اور دوسرے ارباب ذوق وہاں حاضر ہو کر مستفید ہوتے ہیں۔ اُن کے روحانی کمالات کے آثار (26) ان کی مبارک پیشانی سے روشن اور نفسانی فضائل کے ملکات (لیاقتیں، اہلیتیں) کی علامتیں ان کے ہر بہار کلام سے واضح ہیں۔ بیشتر وقت خاموشی میں بسر کرتے اور اکثر مراقبے میں رہتے ہیں۔ چونکہ سماع کا کچھ زیادہ ہی ذوق رکھتے ہیں اس لئے تاج خان قوال کے یہاں ہر ماہ کی

پانچ تاریخ کو، کہ اس روز وہاں ایک مجلس منعقد ہوتی ہے، تشریف لے جاتے ہیں۔ قوال مذکور کو آپ سے خاص عقیدت ہے۔ عقیدت مندوں کو، جو زیارت کی خاطر آتے ہیں، طرفہ عنایات سے نوازتے اور رنگین و دلچسپ کلمات سے محظوظ ہوتے ہیں۔ طالبوں کے لئے ان کی قربت اہم اور رشد و ہدایت پانے والوں کے لئے ان کی صحبت غنیمت ہے۔

### شاہ رحمۃ اللہ کا ذکر

شہر کے مشائخ کے پیشوا ہیں۔ اپنی از حد شہرت کے جھنڈے دنیا بھر میں گاڑے ہوئے ہیں۔ اعلیٰ مرتبہ حضرات ان سے بے حد عقیدت کی بنا پر بیشتر ان کی خدمت سے وابستہ اور تمام لوگ ان سے ارادت کے باعث ان کی زنجیر عالی میں پروئے ہوئے ہیں۔ ان کا حلقہ ذکر ہمیشہ پُر ہوتا ہے جبکہ ان کی حامل کرامت محفل میں سماع کا دستور ہے۔ ان کے چار قبیلے (بیویاں) ہیں۔ ہر روز باری باری چاروں کے یہاں جاتے ہیں۔ کبر سنی کے باوجود ان کے اوضاع گرامی سے ان کی جوانوں ایسی قوتوں کا احساس ہوتا ہے۔ ہر چند کیفیت معنوی سے لبریز واقع ہوئے ہیں، لیکن ذرا چسکی مسکی کی خاطر شراب فروش کی طرف بھی متوجہ رہتے ہیں۔ یہ غالباً کسی مصلحت کی بنا پر ہے اور بظاہر کسی حکمت کے سبب، ضرورت مندوں کے لئے سفارش کی تحریک کی خاطر ان کا فیض رسم قلم بے اختیار اور صدارت کی زنجیر ہلانے میں ان کی وجہ سے پُر انگلیاں مصروف کار رہتی ہیں۔ ان کا کرامت آموز وجود تعظیم کے لائق (27) اور ان کا قدم مہمنت لزوم مکرم کا طالب ہے۔

### اعظم خان کا ذکر

فدوی خان کا بیٹا، خان جہان بہادر عالمگیری کا بھانجا اور عظیم الشان امرا میں سے ہے۔ اپنی رنگین مزاجی اور راگ میں مہارت کے سبب برصغیر کے مطربوں کا مدد و مدد ہے۔ امر دہندہ طبع کا مالک اور مزاج سادہ رویوں پر مرتا ہے۔ اس کی جاگیروں کی آمدنی انہی اللوں تللوں اور اس گروہ پر اٹھتی اور اس کے روزگار کا ماحصل (جو کچھ حاصل ہو) اس طبقہ کی خاطر تواضع پر صرف ہو جاتا ہے۔ جہاں کہیں سے بھی اسے کسی رنگین لونڈے کی خبر ملتی ہے اپنے حسب خواہش اسے اپنے دامِ رفاقت میں پھانس لیتا، اور جس طرف سے بھی اسے کسی سادہ رویہ کا پیام ملتا ہے، اسے احسان کے

جال میں کھینچ لیتا ہے۔ اس گروہ کے بہت سے لوگ (لوٹڈے) اس کی مناسب کوششوں سے اچھے منصب پر فائز ہو کر اس کے انیس بنے ہیں۔ بعض نے اس کی خانگی (گھریلو یعنی ذاتی) مراعات ہی پر اکتفا کر کے اس کی محفل نشاط کو رونق بخشی ہے۔ سواری کے موقع پر بڑی شان و شوکت اور کمال کے ٹھاٹ باٹ کا مظاہرہ کرتے ہوئے تیز رفتار گھوڑوں پر سوار ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ جہاں کہیں بھی کوئی سبزہ رنگ (سانو لاسلونا، سانولی، سلونی) نظر آتی ہے اسے اعظم خان سے نسبت ہے اور جہاں کہیں کوئی نوخط جلوہ افروز ہے وہ اس عظیم الشان کے وابستگان میں سے ہے وہ ان گل رُخوں کے خال (تِل) کے پرتو سے اپنے بڑھاپے کی صبح کو خضاب کرتا ہے اور زمانے کی کم فرصتی (تھوڑا وقت ہونا) کے خیال سے فرصتِ حیات کو نفسانی لذتوں کے حصول میں تیزی سے صرف کر رہا ہے۔

### میرزا منو

اس دور کے امیر زادوں میں سے اور سحر کاریوں (مراد امر دہستی وغیرہ) کے اس فن میں یگانہ روزگار ہے۔ اکثر امیر زادے اس علم کے اہم احکام اس سے سیکھتے اور اس کی شاگردی پر فخر کرتے ہیں۔ وہ اس محفل کا شیرازہ اور (28) اس ہم صورت بزمِ غلاماں کی تنظیم و انتظام کا باعث ہے اس کا گھر بہشتِ شاد ہے اور اس کا کاشانہ پری زادوں کا مجمع۔ جو بھی رنگین نوخیز چھوکر اس کی اس محفل سے متعلق نہیں ہے وہ بیکار محض اور جو بھی نمکین لوٹڈا اس مجمع سے وابستہ نہیں ہے وہ ساکھ کے زیور سے محروم ہے (اس کی کوئی ساکھ نہیں) اس کی مجلسِ حسینوں کا دارالعیار (پرکھنے کی جگہ) ہے اور اس کی بزمِ گل رُخوں کی آزمائش کی کسوٹی ہے۔ جب تک حُسن کے ریزہ کی نقدی (سَلّہ) اس کی بزم کی نکسال کی طرف رجوع نہیں کرتی، کامل عیار (صحیح طور پر کھری) قرار نہیں پاتی، بے شک وہ خالص سونے ہی کی مانند کیوں نہ ہو۔ اسی طرح جمال کی چاندی جب تک اس مجمع (جماعت، محفل) کی کٹھالی میں سے گذر نہیں جاتی، چاندنی نہیں کہلاتی بے شک وہ نفرتِ خالص کہلاتی پھرے۔

### قطعہ

ترجمہ: اے دوستو! قمار خانے میں چند رند ہیں جو کم عیار لوگوں کے ساتھ کم ہی

میل ملاپ رکھتے ہیں وہ چند رند ہیں، لیکن کسی کو معلوم نہیں کہ وہ کتنے ہیں وہ دنیا کے نقد و نسیہ دونوں پر ہستے ہیں۔

## لطیف خان کا ذکر

اس کے ہم محفل ساتھیوں کا لطف عشرت پرست لوگوں کا دستور العمل ہے اور اس کی بزم کے ضابطے ہم مشربوں کے لائق عمل ہیں۔ امیر زادوں میں سے ہے۔ اس کی توجہ بزم آرائی کی طرف مبذول اور اس کی جدوجہد نغمہ سرائی میں مشغول ہے۔ راگ میں اسے اس قدر مہارت ہے کہ نعمت خان اکثر اس کے یہاں آتا اور طرز نغمہ کی تحسین کرتا ہے۔ اس کی گائیکی کا لطف اس درجہ کا کہ اعلیٰ منصب کے لوگ اس کی محفل میں باریابی کے متلاشی رہتے اور محفوظ ہوتے ہیں۔ بے مثال عطائی (شو قیہ گانے والا) اور رنگین گفتار ساتھی ہے۔ آنکھ کی مانند ہمیشہ سیاہ مستی کے نشے میں سرشار اور ساغر کی صورت متواتر صراحی کی خدمت میں رہتا ہے، صہبا پرستی (شراب نوشی) میں مسلسل مشغول باتوں کے دوران میں رنگین اشعار سناتا اور شیریں حکایتوں کو (29) پاکیزگی بزم کے موقع پر نقل مجلس بناتا ہے۔ (اس کی طرف سے) دوستوں کی دلجوئی اس حد تک ہے کہ جو کوئی پہلی مرتبہ بھی اس کے یہاں آیا اس نے یہی جانا کہ وہ اس کا دیرینہ آشنا ہے۔ احباب کی رعایت خاطر کچھ اس درجے تک کہ جو کوئی پہلی دفعہ اس سے وابستہ ہو گیا۔ زندگی بھر اس کی طرف توجہ و التفات اس کے ذمے واجب ہو گئی اس کی تواضع ہر کسی کے ساتھ ایسی ہے جیسی صراحی کی تواضع جام کے ساتھ کہ وہ سب طبایع کے لئے نشے کا سامان کرتی ہے۔ پر تکلف تھے، ظروف تجرع (پیالے وغیرہ) کے ساتھ ہر کسی کے سامنے الگ الگ رکھی اور چمڑکنے والی گلابیاں، کھانے پینے کے سامان کے ساتھ، بلا شرکت غیرے، ہر کسی کے برابر جدا جدا اچھی جاتی ہیں۔ نغمہ سنج احباب اپنی اپنی باری اپنی خوش نوائی کی دھاک بٹھاتے اور خوش نوا اور باب ترانم سرائی کرتے ہیں۔ اس دوران میں لطیفہ گوئی، بزلہ سنجی اور بدلیہ گوئی بھی چہرہ کشائی کرتی ہے۔ دن کی دو گھڑی سے لے کر رات کے ایک حصے تک یہ محفل جمتی ہے۔ جیسے ہی مقررہ وقت آ پہنچا مشارالیه (جس کی طرف اشارہ کیا گیا یعنی مذکورہ شخص) آرام کی طرف متوجہ ہو جاتا اور اس جماعت کو منتشر کرنے والا بن جاتا ہے۔ کبھی نوربائی دیگر طوائفیں، نوازندے اور رقص وغیرہ اس کی مجلس کا شیرازہ ہوا کرتے تھے لیکن

اب چونکہ ساری پونجیاں شاہی اللوں تللوں پر اٹھ گئی ہیں اس لئے وہ پہلے ولی رونق نہیں ہے۔  
تاہم خاص لوگ اب بھی جمع ہوتے اور ہمیشہ رات کا ایک حصہ قعیش میں گزارتے ہیں۔ یہ شعر اکثر  
اس کی زبان پر رہتا ہے۔ یادگار کے طور پر اسے یہاں تحریر کیا جاتا ہے۔

در حریم بزمِ مستانِ دوِ صبح و شام نیست  
گردشِ جامِ است اینجا گردشِ ایام نیست

(مستوں کی بزم کی چار دیواری میں صبح اور شام کی گردش کا گزر نہیں ہے۔ یہاں گردشِ جام  
تو ہے لیکن گردشِ ایام نہیں ہے۔)

### بسنت کی کیفیت کا ذکر

جس مہینے بھی بسنت کا تہوار آتا ہے اس مہینے کے آغاز میں جناب رسالت پناہ صلی اللہ علیہ  
وآلہ وسلم کی قدمگاہ مبارک کے قریب ایک طرفہ ہجوم اور ایک عجیب ہنگامہ ہوتا ہے۔ اس دن صبح  
کے وقت اس شہر کے تمام باشندے بن سنور کر اس بہارستانِ فیض (کہ رنگینی میں پھولاڑی ہے)  
کے راستوں میں دونوں طرف رنگ دار دریاں اور قالین وغیرہ بچھاتے اور گھروں کو سجاتے اور اس  
سعادت کدہ (مبارک گھر، مراد قدمگاہ) کے صحن کے آس پاس، ایک دوسرے سے سبق لے جا  
کر، تفریح و مسرت کی بساط بچھاتے ہیں۔ یہ لوگ قوالوں، مجرا کرنے والوں اور زیارت کرنے  
والوں کے لئے چشم براہ رہتے اور انتظار کرتے ہیں، کیونکہ اس ضمن میں، صحن میں شہر بھر کے قوال  
اور نغمہ سرا پوری شان و شوکت اور کمال ٹھاٹھاٹ سے، قسم قسم کے گلدستے تیار کر کے اور رنگارنگ  
ریاحین کوزوں میں رکھ کر سرورِ کائنات (کہ آپؐ پر افضل درود و صلوات ہو) کی روح مقدس کی  
نیاز کی خاطر بڑے خضوع و خشوع سے ہر قدم پر نغمہ سرائی اور ہر جگہ پر ترانہ طرازی کرتے  
ہوئے رک رک کر ٹھہر ٹھہر کر راستہ طے کرتے ہیں، جب کہ زائرین عرق گلاب، عرق بید مشک،  
عرق بہار اور دیگر عطریات سے بھری ہوئی رنگین شیشیاں ہاتھوں میں تھامے اس جماعت کے ہمراہ  
چلتے اور ان شیشیوں کو ہاتھوں میں گھماتے ہوئے اُس کعبہ تحقیق کی طرف متوجہ ہونے والوں پر  
چھڑکتے جاتے ہیں۔ پری پیکر نازنینوں کے ہاتھوں میں چینی کی بنی ہوئی شیشیوں کی جلوہ آرائی  
تماشاؤں کے حوصلے کے شیشہ خانے پر سنگ زنی کرتی اور مصلحت کوش عقل کو کوسوں تک لے جاتی

ہے (عقل بھی ساری مصلحتیں بھول جاتی ہے) اس راستے کی گردخوشبویات کی کثرت کے سبب غیرنیز اور اس فائز الانوار مقام کے درودیوار کی فضا و فوریات (خوشبوؤں کی زیادتی) کی بنا پر عطر انگیز ہو جاتی ہے۔ جنوں اس حالت کا مشاہدہ کر کے بے اختیار نالے (31) اور فریاد و اضطراب پر آمادہ۔ طبیعت اس عظیم جلوہ کے ملاحظہ سے گرد باد (بگولے) کی ہم پلہ بن جاتی ہے۔ رنگین اور نوخیز مطرب عجیب و غریب جلووں اور اداؤں سے، اس شفاعت گاہ کی فضا میں اپنی الگ الگ صفیں بنائے، ساز و نوا کے ساتھ مجرا کے مراسم بجالاتے ہیں۔ دوسری طرف بڑی عمر کے قوال مجموعہ نیاز کے شیرازہ بند بن کر عاجزی کی پیشانی خاک و کنار پر رکھے، اظہارِ فن کی خاطر، جسے وہ درحقیقت طاعت سمجھتے ہیں، کسی دوسرے کے اصرار و تاکید کے بغیر رقص و سرود میں مشغول ہیں۔ سنجیدہ طبع زائرین مسلسل درود کے بے شمار تحفے اور ہدیے بھیجنے میں لگے رہتے ہیں۔ طلوع صبح سے لے کر نماز عصر تک نواسخ (گوپتے) اپنی باری پر مجرا ادا کرنے کی خاطر اچھی کوششیں بروئے کار لاتے ہوئے گھروں کو لوٹ جاتے اور قبول و تمنا کے پھول آرزو کے دامن میں بھر کر لے جاتے ہیں دوسرے روز اسی ڈھنگ سے گوپتے ساز و نوا کے ساتھ حضرت قطب الاقطاب کی زیارت کو چلے جاتے ہیں۔ وہاں بندگی کے فرائض ادا کر کے لوٹتے وقت حضرت چراغ دہلی کے اطراف سے شمع امید روشن کرتے ہیں۔ تیسرے دن حضرت سلطان المشائخ کی جناب میں، جو شہر کے قریب ہونے کے باعث مرجعِ خلائق ہے اور فرط عقیدت کے سبب عوام الناس کے گروہ اس کے طواف کے سجد شائق ہیں، ایک خاص مجلس برپا ہوتی اور بڑے اچھے انداز میں محفلِ سماع ترتیب پاتی ہے۔ صوفیہ وجد و حال میں اپنے ساتھیوں سے گوپتے سبقت لے جاتے ہیں جبکہ مشائخ اور فقرا اپنے حسبِ خواہش تمتع اٹھاتے ہیں۔ چوتھی تاریخ کو، اس بات کے پیشِ نظر کہ حضرت شاہ حسن رسول نما کا مرقد شہر کے وسط میں واقع ہے اور گانے والوں کے گروہ اس طرف رجوع کرتے ہیں (32) ایک عجیب ہجوم وہاں جمع ہو جاتا اور اس بھیڑ کی وجہ سے زائرین کے لئے وہاں سے گذرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ فیض سے ہر اس مقام کے نواح میں مغنیوں کے ہجوم اور نقالوں کی کثرت کے باعث تمام تر وسعت کے باوجود جگہ چپوٹی کی آنکھ سے بھی زیادہ تنگ ہو جاتی ہے۔ پانچویں روز حضرت شاہ ترکمان کی فلک صفت پیش گاہ کا علاقہ ارباب نشاط و حال اور اصحابِ حسن و جمال کے اجتماع کے سبب انجم و پروین کے لئے باعثِ رشک اور خلدِ بریں کی فضا

کے لئے باعثِ حسد بن جاتا ہے، چونکہ اکثر عمدہ قوال اس کرامت آثار مقام کے قرب میں سکونت پذیر ہیں، اس لئے حقوقِ ہمسائیگی ادا کرنے کی خاطر، دوسرے علاقوں کی نسبت یہاں وہ زیادہ (فنی) ناز کی اور رنگینی کا مظاہرہ کرتے اور سامعین کو محفوظ و ممنون کرتے ہیں۔ چھٹے دن معمول کے مطابق وہ بادشاہ اور امرا کے محل کی طرف رجوع کرنے دُنیوی مال و مفادات حاصل کرنے میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ اس ماہ کی ساتویں رات کو اربابِ رقص اجتماعی صورت میں کسی عزیز کی قبر پر، جو احدی پورہ میں مدفون ہے، حاضر ہو کر اس (پیارے) کی قبر کو خالص شراب سے دھوتے اور تمام شب، کسی تنفس کے اہتمام کے بغیر، باری باری رقص و سرود میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ یہ لوگ اپنی ان حرکات کو اس (پیارے) کی روح کی راحت کا سامان جانتے ہیں۔ قوال بھی ادھر ادھر سے یہاں اکٹھے ہو جاتے ہیں، جن سے ایک رنگین محفل وجود پذیر ہوتی ہے، یہیں کچھ حسین لوگ بھی آٹپکتے ہیں اور اس طرح ایک طُرفہ خلوت میسر آ جاتی اور ایک انوکھی صحبت ہاتھ لگتی ہے۔ غرض اس تقریب سے، عشرت پسند تماشائی اور سبک سیر چابک دست نگارہ کرنے والے چھ روز تک دادِ مسرت دیتے اور ایک سال کی لذتیں اور لُطف ایک ہفتے میں سمیٹ لیتے ہیں۔ کیا کہنے ہیں ان کے حال کے۔

### میرن کی گیارہویں کا ذکر

مذکورہ شخص اگرچہ اپنے دُورِ انکسار، وسعتِ اخلاق، کثرتِ تواضع، بے حد مہمان نوازی اور محفل آرائیوں کے سبب اپنے ہم عصروں کے لئے باعثِ حسد ہے لیکن اربابِ رقص و نشاط کی دار و نگلی سے متعلق ہونے اور اہلِ طرب کی طرف رجوع کرنے کے باعث فی الجملہ مطعون ہے۔ جب وزیر الملک پینے پلانے کے خواہاں اور اہلِ حسن و جمال اور اصحابِ ناز و غمزہ و ادا کی محفل کے طالب ہوتے ہیں تو وہ اسی سے رجوع کرتے ہیں کیونکہ اس عزیز کی توجہ خاطر حُسنِ خدمات کی بنا پر معزز و محترم ہے۔ میرن کو حسین لوگوں کی تلاش میں عجیب مہارت حاصل ہے۔ وہ ہر روز ایک نیا معشوق اپنے جال میں پھانستا ہے۔ اس کے دیگر مصاحبوں کی وجہ سے اس کا معزز گھر گُل رُخوں کے ہجوم جلوہ سے گلشنِ آباد اور مہ جبینوں کے ورود سے اس کا شانہ پری زادوں کا آشیانہ ہے۔ جہاں کہیں بھی کوئی گُل رُخ ہے وہ اس صحبت کی طرف مائل اور

جس کسی کو خُسن کا نشہ ہے وہ اس کی کیف و سرور سے پُر بزم کا شیفہ ہے۔ اس کے حلقہء بزم میں کلاوت بچے وغیرہ گروہ درگروہ اس کے دائرہ مجلس میں ہندو اور مسلمان دلکش نوخیز امرد جوق درجوق آتے ہیں۔ ہر ماہ کی گیارہویں تاریخ کو ارباب رقص، اس کے کسی حکم کے بغیر ہی، صبح سے اس کی محفل میں حاضر ہو کر اور دل محضوں پر احسان کرتے ہوئے، رقص و سرود میں مشغول ہو جاتے ہیں اور اسی طرح قوال اور نقال کسی موقع کا خیال کئے بغیر مجرا ادا کرنے میں لگ جاتے ہیں۔ چونکہ لاتعداد خیمے نصب کئے اور رنگین فرش بچھائے جاتے ہیں اور اہل شہر کے لئے دعوت عام ہوتی ہے۔ اس لئے چیدہ چیدہ اور اچھے اچھے لوگ اس محفل میں شریک ہوتے ہیں جس کے سبب اہل حسن کا وہ ہجوم ہو جاتا ہے کہ (34) حسین اشخاص کی کثرت اور دل نشین افراد کی افراط کے باعث نگاہ کے ہاتھ پاؤں پھول جاتے ہیں۔ چونکہ ندیدہ لوگ اپنی گرسنہ چشٹی (بھوکی آنکھ ہونا، حریص چشٹی) کا عیب ظاہر کر دیتے ہیں اس لئے اسباب طرب ہر کسی کے لئے مفت ہیں اور نظارے کا لطف ہر کسی کے لئے بلا قیمت۔ اگر یہ لوگ (ان نظاروں کے لئے) گھر میں بڑی بڑی قمیص بھی خرچ کریں تو بھی ایسی صحبت و تماشا کا امکان نہیں، اور نہ ایسے کیف و سرور ہی کا میسر آنا ممکن ہے۔ تمام رات شمعوں اور چراغوں کی کثرت کے سبب اس کا اجتماع نور، علیٰ نور اور اس کی فضا ہمسر وادی طور ہوتی ہے۔ اس پُر تجلی بزم گاہ کے صحن میں ارباب حرفہ قسم قسم کی دکانیں سجاتے ہیں جن میں مرغوب و پسندیدہ کھانے پینے کی چیزیں چھٹی ہوتی ہیں۔ یہ لوگ عمدہ قسم کی اور ضروری اشیائے خورد و نوش سجا کر اہل نظارہ کی دلچسپی کا سامان کرتے ہیں۔ چونکہ یہ محفل دوستی کے خیال سے اور خاطر داری میں توسیع کی خاطر برپا ہوتی ہے اس لئے مہمانداری میں کسی قسم کی کمی نہیں آنے دی جاتی اور خاص خاص اور ممتاز لوگوں کو متعدد ڈھکانون پر بٹھرا کر، جن میں سے ہر ایک رنگینی فرش اور عمدہ فضا کی بنا پر دوسرے کے باعث رشک ہوتا ہے، کھانوں، میوؤں اور خوشبوئیات سے تواضع کی جاتی ہے۔ اہل نشہ و مستی کو تر دماغی صحبت کی خاطر اور دماغ کے حسب منشا شراب نوشی کا بھی اختیار دے دیا جاتا ہے۔ عطریات کثرت کے ساتھ ہر کسی کو پیش کئے جاتے ہیں۔ غرض مہمانداری میں اس کا کوئی ثانی نہیں اور بزم آرائی میں وہ ضرب المثل ہے۔ اس کا گھر (محل) خانہء امرا کی طرح دنیا بھر کے پری رنخوں کا جلوہ خانہ ہے۔

## سرائے عرب میں بارہویں ربیع الاول کا ذکر

یہ سرائے شاہی قلعہ سے تین کوس کی مسافت پر واقع ہے۔ اہل عرب کی قیام گاہ ہونے کے سبب، جو تمام شاہی ملازم ہیں، اس کی کچھ اور ہی آب و تاب ہے۔ ربیع الاول کے مہینے میں (35)، خاص طور پر بارہویں تاریخ کو طرفہ ہجوم ہوتا اور عجیب کیفیت میسر آتی ہے۔ تقریباً دو ہزار عرب اُس مسجد میں جمع ہوتے ہیں، جو سرائے کے وسط میں واقع ہے۔ اس مسجد میں ایک وسیع حوض اور اس کی فضا دل کشا ہے۔ اس کی چھت مکرم خان مرحوم کی (تعمیر کردہ) ہے۔ (یہ عرب اس مسجد میں) تمام رات بلند آواز میں مولود خوانی کرتے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نعت میں کہے گئے عرب شعرا کے عربی قصاید پڑھتے اور دلنشین طرز میں پڑھتے ہیں، اور (اپنے اس طرز کی بنا پر) وہ محققین صوفیہ کو اس شعر کے مصداق وجد و حال میں لاتے ہیں:

کسانی کہ یزدان پرستی کنند      بآوازِ دولاب مستی کنند

(جو لوگ خدا کی پرستش کرتے ہیں، اُن پر رہٹ کی آواز بھی مستی طاری کر دیتی ہے)

ہر طرف سے درود و صلوات کی آوازیں اور ہر سمت سے تسبیح و تہلیل کی صدائیں کانوں میں پڑتی ہیں۔ تمام شب یہ لوگ اسی صورت یہ سلسلہ جاری رکھتے ہیں اور جیسے ہی صبح کے آثار نمایاں ہوتے ہیں ختم قرآن میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ چونکہ یہ سب حضرات حافظان قرآن ہیں پھر تجوید کے قواعد سے بھی آگاہ ہیں اس لئے (ان کی قرأت سے) سامعہ عجیب لذت و حظ اٹھاتی ہے اور ایسی طرفہ نماز میسر آتی ہے جو سراپا حضوری ہوتی ہے۔ اہل شہر بالخصوص صالح اور متقی حضرات مناسب نظری تقاضا کے مطابق اس عبادت گاہ میں پہنچ کر آخری ثواب کے حصول اور معنوی مقاصد کے اکتساب میں کامیاب مدعا ہوتے اور لذتِ ذائقہ بھی پاتے ہیں۔ چونکہ اہل عرب، مہمان کی تعظیم و تکریم میں ضرب المثل ہیں، اس لئے ان اعزہ کی تشریف آوری پر حد سے زیادہ ”مرحبا، مرحبا“ کہہ کر تازہ کھجور کے ماحضر سے استقبال کرتے ہیں، جو (کھجور) اس سرائے میں وافر میسر آتی ہے اور رات کے وقت قسم قسم کے کھانوں کے ساتھ زبردست ضیافت کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ (36) نیز قہوہ کے بڑے بڑے پیالے بھی، جن میں کبھی کبھی شیرینی بھی ڈالتے ہیں، لوگوں کو متواتر پیش کرتے جاتے ہیں۔ چونکہ یہ (قہوہ) متلی آور ہوتا ہے اس لئے مہمانوں کو اسے

قبول کرنے یا انکار کرنے میں سخت اذیت سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ فقیر (یعنی مؤلف کتاب) اشفاق کیشوں (مہربانی کا مسلک رکھنے والوں) کے سرگروہ خان صاحب سید حشمت خان کے ساتھ (ایک موقع پر) وہاں گیا تھا وہاں یہ شعر مجھے اس صورت حال پر صادق نظر آیا: بیت

ترجمہ: ایک روز میں ایک عرب کا مہمان ہوا۔ اُس نے مجھے اس قدر قہوہ پلایا کہ میں قہوہ دان بن گیا۔ غرض معنی میں تفاوت تلاش کرنے والوں کے لئے وہاں فال بھی میسر آتی ہے اور نظارہ بھی ملتا ہے۔ کچھ لوگ عربی نمکین صورتوں کے نظارے کے لئے وہاں جاتے ہیں، اگرچہ یہ بات ضابطہ کے موافق نہیں اور گرمی حُسن اور کوئی دلچسپ ادا نظر نہیں آتی، اور کسی مخلص کے لئے وہ اس شعر کا سہارا لیتے ہیں۔ بیت

محقق ہمان بیند اندر اہل کہ در خوبرویان چین و چگل  
(محقق اہل؟ (اہل بمعنی آرزو، تمنا) میں وہی کچھ دیکھتا ہے جو اسے چین اور چگل (ایک ملک کا نام) کے حسینوں میں نظر آتا ہے)

صبح کے وقت جب لوگ لوٹتے ہیں تو فضا کے ملاحظہ سے، ہوائے عشرت کے اکتساب سے اور قدیم لوگوں کی قبور اور عظیم عمارات کے کھنڈروں کے مشاہدے سے عبرت حاصل کرتے ہیں۔ فرد:

ایں کما خانہ اقامت کدۃ الفت نیست  
عبرتے گیرز کیفیتِ بام و درِ خویش

(یہ کما خانہ (غالباً گمان خانہ، مراد جو صرف وہم ہی وہم ہے) الفت کا ٹھکانہ نہیں ہے۔ اپنے بام و در کی کیفیت سے عبرت پکڑ)

اگرچہ بارہ ربیع الاول کو حضرت سرور کائنات علیہ اکل التیات (حضور پر عمدہ درود ہوں) کا عرس (37) تمام دہلی میں بڑی آب و تاب کے ساتھ منایا جاتا ہے اور دلکش انداز میں ”چراغاں بندی“ کی مجلس ترتیب دی جاتی ہے۔ نیز یہ کیف انداز میں سماع کی محفل جمتی ہے، لیکن خان زمان بہادر کی، جو محمد شاہی امراء اعلیٰ میں سے ہے اور کئی حیثیتوں کے باعث اس کی خوبیوں کا سلسلہ انتہا کو پہنچتا ہے، بزم آرائی کا ڈھنگ خاص ہے۔ عظیم الشان دیوان خانے میں، جس کے چبوترے کی پیش گاہ اپنی وسعت کے لحاظ سے نیک بختوں کی پیشانی کی مانند کشادہ ہے اور اس کے صحن کے

ساتھ آبِ حیات کا حامل حوض ہے، یہ دل نشین بزمِ تزئین کی صورت پاتی اور رنگین قالینوں سے گلشن کی فضا سے خراج حاصل کرتی ہے۔ اس بُدِ سعادت مسکن کے عین بیچ میں ”آثار شریف“ کے صندوق کی جلوہ نمائی ہوتی ہے اور زیارت کرنے والے چاروں طرف بیٹھ جاتے اور صلوات کے استعمال سے (یعنی درود و صلوة سے) آرزو کے حلق میں حلاوت پکاتے ہیں۔ جب اس سر بستہ حقہ (ڈبّا یعنی صندوق) جو اس شعبہ باز فلک کے حقہ کے لئے باعثِ رشک ہے، کا ڈھکنا اٹھا دیا جاتا ہے تو لوگ ہر طرف سے، باری باری، اس حاملِ کرامت بساط سے شرفِ تقرب کی خاطر بابرکات درود و صلوة اور پاکیزہ تحیات کی دستاویز کے ساتھ اپنی بیٹائی کو انوارِ سعادت کی گُل چیں بناتے ہیں۔ وہ ان تبرکات کے نظارے کو نجات و دستگاری کے حصول کا ذریعہ گردانتے اور شام تک زیارت کے وظائف (فرائض) اور استعمالِ سعادت کے شرائطِ عمل میں لاتے ہیں۔ مغرب کی نماز کے بعد شفاعت کی دستاویز کے حامل اس ڈبے کو پوری طرح بند کر کے سماع کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں خوش نوا قوال اور رنگین طرزِ نغمہ سرا، جو اشارے کے منتظر ہوتے ہیں، اربابِ محفل کی توجہ پاتے ہی زمزمہ سرائی میں مصروف ہو جاتے اور حضراتِ صوفیہ صافیہ (38) کے وجدِ مکمل کا سامان کرتے ہیں۔ ہر طرف سے شور و شغب بلند ہوتا اور ہر سمت سے اہلِ حال کی فریاد و فغاں سنائی دیتی ہے۔ اہلِ وجد کی تعظیم کی خاطر اربابِ مجلس اُٹھ کھڑے ہوتے اور ادھر ادھر پھرنے لگتے ہیں اور اس طرح ہر حلقے سے اکتسابِ فیض کرتے ہیں۔ ہجوم کی افراط اور کثرتِ خلّاق سے محفل کا انتظام درہم برہم ہو جاتا ہے اور تمام طبائع میں کچھ ایسا کیف و سرور سرایت کر جاتا ہے کہ سبھی مطلق العنان ہو جاتے ہیں۔ خدا کے بندوں کا عجیب تماشا اور انوکھا نظارہ تماشا نیوں کو نصیب ہوتا ہے۔ بیت

پرچہ دیدیم از تو خالی نیست

سبزہ شو خست و گل صفا دارد

(جو کچھ ہم نے دیکھا وہ تجھ سے خالی نہیں ہے۔

سبزہ شوخ ہے تو پھول صفا کا حامل ہے)

## کسل پورہ کی کیفیت کا ذکر

کسل سنگھ شاہی ہزاری امرا میں سے ہے۔ ثروت و دولت کے لحاظ سے اپنے معاصرین

اور اقران و امثال میں صاحب افتخار و شوکت ہے۔ اس نے بڑے ہی پر تکلف انداز میں ایک پورہ (بستی) آباد کیا ہے جس میں ہر قسم کی بازاری طوائفیں اور فواحش، کہ مال زادیاں (گٹھیاں) ہیں وہاں مہیا کی گئی ہیں، نیز اپنی پشت پناہی میں اس نے ارباب عیش و نشاط اور حرام کاریوں کے دل دادہ احباب کو جگہ دے رکھی ہے۔ کثرتِ جمعیت کے سبب محتسب کی ہمت نہیں کہ اس بستی کے قریب سے بھی گزر سکے، یہاں اس کی قوتِ احتساب بھی جواب دے جاتی ہے۔ اس بستی کی تمام گزرگاہوں میں یہ (بازاری عورتیں) رنگارنگ لباس میں ملبوس خود کو لوگوں کے پیش کرتی ہیں، اور ہر کوچہ و گلی میں کسی تیسرے شخص (دلال وغیرہ) کی وساطت کے بغیر اشخاص کو دعوتِ عیش دیتی ہیں۔ یہاں کی ہوا شہوت آمیز اور فضا باہ انگیز ہے۔ خاص طور پر شام کے قریب تو طُرفہ بھیڑ ہوتی اور عجیب ہنگامہ برپا ہوتا ہے (39)۔ ہر مکان میں رقص ہو رہا ہے اور ہر جگہ گانا بجانا جاری ہے۔ اہل فسق و فجور کسی مخالفت و مزاحمت کے بغیر اس بستی کی طرف نکل جاتے اور دامنِ شہوت کو آتشک و سوزاک کی گل چینی سے بھر لیتے ہیں، اور کچھ عرصہ حسرت کا خمیازہ بھگت کر (پھر سے) مشغول ہو جاتے ہیں۔ غرض یہ ایک طُرفہ کارگاہ اور ایک عجیب تماشا گاہ ہے۔

## ناگل کی کیفیت کا ذکر

خواجہ بسنت اسد خانی کی سرا (مکان، محل) کے متصل ہے۔ اس کا احاطہ بڑا ہی صاف ستھرا اور روشن بنا ہے۔ اس میں ناگل (ناگل؟) نام کے ایک صاحب کمال و فن ہیں۔ ہر ماہ کی سات تاریخ کو وہلی کی عاشق مزاج عورتیں خوب بن سنور کر وہاں ”زیارت“ کے لئے جوق در جوق آتی اور سامانِ مسرت کرتی ہیں، جبکہ درحقیقت ان کا مقصد کچھ اور ہوتا ہے۔ ان اشخاص کے ساتھ مل کر جو ان عورتوں سے وابستہ ہوتے ہیں، خوب رنگ رلیاں مناتی ہیں۔ بہت سے اہل تجرید (کنوارے، اکیلے) اور اجنبی قسم کے لوگ اس گروہ کے قبول و انتخاب کی امید ہیں، خود کو گلہائے چمن کی صورتِ تروتازہ و حسین بنا کر اس جلوہ گاہ میں حاضر ہوتے ہیں۔ مصرع:

تا دوست کرا خواہد و میلش بکہ باشد

(دیکھیں دوست کسے پسند کرتا اور اس کی توجہ کس کی طرف ہوتی ہے)

اس جگہ کی جو خصوصیات بتائی جاتی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کوئی اجنبی اس

نزہت کدہ میں داخل ہو تو اسے فوراً سا تھن مل جاتی ہے۔ اس تماشا گاہ کے کثرت تماشا کے سبب، باوجود ایک آبادی کی وسعت رکھنے کے، جگہ چیونٹی کی آنکھ سے بھی زیادہ تنگ ہو جاتی ہے۔ لوگ صبح کے وقت اس جگہ جاتے اور شام کو لوٹتے ہیں۔ لوٹتے وقت سر راہ باغوں اور بستانوں کی بھی سیر کرتے ہیں۔ غرض خوشی و شادمانی کا خوب سامان ہوتا ہے، اور (40) کئی چیزیں اختراع کی جاتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ تمام دوستوں اور احباب کے نصیب کر۔

### مہابت خان کی رینی کا ذکر

اس ریگستان میں جس کا عرض بھی طول کی صورت ہے، رنگین قسم کے اور کشتی لڑنے والے نوجوان بن ٹھن کر، کشتی لڑنے اور قوت و پہلوانی کا مظاہرہ کرنے کی خاطر جوق در جوق جمع ہوتے ہیں ان میں سے ہر کوئی جس کسی کو بھی قوت اور شدت میں مناسب دیکھتا ہے، اسے پکڑ لیتا ہے۔ پھر یہ لوگ ایسی عجیب و غریب حرکات کرتے ہیں جو دیکھنے والوں کی تفریح و دلچسپی کا موجب بنتی ہیں۔ یہاں ہر گوشہ و کنار میں ایک صحبت کا سامان اور ہر سمت اجتماع اور اختلاط صورت پذیر ہوتا ہے جس سے دلوں میں رغبت و مسرت پیدا ہوتی ہے۔ ان حرکات سے فارغ ہو کر مٹھائی بانٹی جاتی ہے اور پھر ہر کوئی اپنی اپنی راہ لیتا اور دوبارہ مقررہ دن یعنی اتوار کو وہاں پہنچ کر معرکہ آرائی شروع کر دیتا ہے۔ اس جگہ کی سیر بھی خالی از لطف نہیں ہے۔ اکثر یہاں حسین لوگ آتے ہیں اور اہل نظارہ ان کے نظارہ سے اپنے دامن کو مسرت کے پھولوں سے بھر لیتے ہیں۔

### محفلوں کے سخن سازوں، صاحبانِ کمال، معنی طرازوں

### اور شیریں مقال حضرات کا ذکر

### میرزا جانِ جانان

ان کے پُر بہار مزاج کی نزاکت، جو گلشنِ معنوی کی آب و ہوا کی پروردہ ہے، تو صیف کی وسمہ کاری سے بے نیاز ہے۔ صبا اس امید میں، کہ کبھی ان (میرزا) کی مدح کے کارخانے میں

پھول کی پتیوں کا تار و پود کام آئے گا، چمن آرائی میں سرگرم ہے، اور نامیہ (قوتِ نمو) اس فکر میں گلشنِ پیرائی پر آمادہ ہے کہ کسی روز ان کے مناقبِ جیظہ تحریر میں لانے کے بہانے قلمِ نرس کو حکمِ افتخار بلند کرنے کا موقع میسر آئے گا۔ ان کے کلام کے مسطر کا تار اگر رگِ گل سے (41) ترتیب پائے تو عین مناسب ہے، اور یہ کہ ان کے افکار کے مسودے چشمِ بلبل کے پردے پر رقم کئے جائیں (تو مناسب ہے) ان کی طبعِ رسا کی فکر، روزمرہ کی صفائی اور نجابتِ گفتگو کھیتِ گل کی مانند سامعین کے دماغ کو معطر کرتی ہے۔ ان کے کلام کی شیرینی نسیمِ بہار کی صورت جنوں فطرت لوگوں کے لئے شورا انگیز ہے۔ ان کے ادائے سخن میں ایسی شوخی ہے کہ نا فہم مخاطب بھی اس کے معنی پا جاتا ہے۔ تجددِ امثال (؟) کے انداز میں عالمِ دیگر سے سر نکالتے ہیں۔ ان کا اندازِ تکلم ایسی عکس ریزی دکھاتا ہے کہ جب سامع اس کے فہم پر اپنے ہوش متعین کرتا ہے (پوری توجہ سے سنتا ہے) تو بے اختیار اس کے اندر سے شور برپا ہونے لگتا ہے۔ ان کا نمکین کلام مستوں کی محفل کا نقلِ گزک (ایک قسم کی میٹھی چیز) اور ان کے فکرِ ناشہ حقیقت پرستوں کے لئے شراب ہے۔ ان کا دردِ طبعی اور ان کا سوزِ عشقِ فطری ہے۔ تحصیلِ علوم کے بعد محبتِ الہی کے جذبہ شوق کی تحریک پر دنیاوی علائق سے منہ موڑ کر جادۂ فقر پر گامزن ہیں اور درویشی اور میرزائی دونوں کو بہم ملائے ہوئے ہیں۔ ایک دنیا ان کی صحبتِ گرامی کی شیفۂ ہے کہ دیکھیں کس کو میسر آتی ہے اور ایک عالم ان کی ہم صحبتی کا مشتاق ہے کہ دیکھیں کس شخص کا مقدر (اس سلسلے میں) اس کی مساعادت کرتا ہے۔ ان کے شعر پڑھنے میں کچھ ایسا مزہ ہے کہ اگر اس کے صلے میں جانوں کا نذرانہ عاجزی سے پیش کریں تو بھی یہ مفت کا سودا ہے اور ان کا لطیفِ سخن تو دلوں پر ناخن چلاتا ہے کہ رحوں کی نقدی اس پر نچھاور کر ڈالو۔ اگرچہ حقیقت کے اس نشہ سنج کی مقدس ذات اس امر سے بالاتر ہے کہ ان کا ذکر شاعروں کے ذیل میں آئے، لیکن چونکہ ان کی زبان فکرِ شعر میں گل فشانی کرتی ہے، اس لئے ”گستاخِ رقم“ قلم اس وادی کی طرف سر اٹھائے چلا آیا۔ عالی شان اُمرا ان کی خدمت میں حاضری کی خاطر کئی تدبیریں سوچتے ہیں، لیکن ان کی صحبت پھر بھی میسر نہیں آتی۔ جمعرات کے روز مسجد جہاں نما میں، (42) حضور کی سعادت کے اکثر طالبین اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ ان کی مبارک اقامت گاہ پرانی دہلی میں ہے لیکن چونکہ رنگین طبیعت سیر و تفریح کی طرف مائل ہے اس لئے جگہ کی تبدیلی ہمیشہ منظورِ نظر رہتی ہے شاذ و نادر ہی کسی کو (میرزا کی) عظیم صحبت میسر آتی ہے۔

چونکہ مخلص ارادت مندوں کے لئے میرزا کے دل میں کچھ جگہ ہے، اس لئے، بمقتضائے نوازش، معنی بیگانہ کی مانند اچانک ذاری دیر کے لئے درود فرما کر انتظار کرنے والوں کی حقیر جھوپڑی کو نورانی فرمادیتے ہیں۔ اگرچہ ان کی عام شفقت ہر وضع و شریف کے لئے یکساں ہے، تاہم اس ارادت مند پر بمقتضائے عنایت، خاص توجہ فرماتے ہیں۔ فقیر (یعنی مصنف) اکثر ان کے فیوضات حاصل کرتا ہے۔ غریب خانہ بھی ان کی منور تشریف آوری پر تجلیات کا بیت الشرف بنا ہے۔

## معنی یاب خان

بادشاہ کے منتخب لوگوں میں سے ہے۔ اس کی رنگینی طبع کچھ اس قسم کی ہے کہ اگر بہار اس کی در پوزہ گری کرے تو وہ گلشنِ امکان (دنیا) کو اس سے بھی زیادہ رنگین بنا سکتی ہے، اور اس کی شوخی سخن اس درجے کی کہ اگر نکبتِ گل ظرافت کی نکتہ آموز (بارکیاں سیکھنے والی) ہو جائے تو پہلے سے کہیں زیادہ مشام آرا بن سکتی ہے۔ غزال معنی کی تسخیر میں یدِ بیضا کا حامل اور لطفِ سخن کی ادا میں فکرِ رسا ہے۔ غزل ٹھیک ٹھاک انداز میں کہتا اور ایسی عجیب ادائیں کام میں لاتا ہے کہ سامع وجد میں آجاتا ہے۔ ماہِ صفر کی تیسری تاریخ کو، کہ اس روز میرزا بیدل مرحوم کا عرس ہوتا ہے، دہلی کے تمام شعراء ان (بیدل) کے مزار پر جمع ہوتے اور میرزا کا دیوان درمیان میں رکھ کر شعر خوانی کا آغاز اُس سے کرتے ہیں، اور اس کے بعد باری باری اپنے اشعار کی بیاضیں سامنے رکھ اور پڑھ کر حاضرینِ محفل سے تحسین کے طالب ہوتے ہیں۔ سب سے پہلے جو شاعر غزل خوانی کرتا ہے۔ وہ یہی عزیز (معنی یاب خان) ہوتا ہے۔ حقیقت میں اس کی پذیرائی ارباب (43) معنی کے لئے تحسین ہے۔ اس کے اشعار شروع سے آخر تک دلوں پر ناخن چلانے والے اور نکتہ چینیوں کے خوف سے مبرا ہیں۔ اس کا ایک مطلع یادگار کے طور پر اس تذکرہ میں ثبت کیا جاتا ہے:

بگلشن چشم شہلایت چومی آشام می گردد

دکانِ حُسنِ خوبانِ تختہ چوں بادام می گردد

(جب تیری چشم شہلاگلشن میں مے نوش ہو جاتی ہے تو حُسنِ خوباں کی دکان بادام کی

صورت تختہ ہو جاتی یعنی بالکل بند ہو جاتی ہے)

## حزین

بہشت نشان سرزمین ہند کا مہمان ہے۔ اپنی علو طبیعت اور پاکیزگی فطرت کی بنا پر زمانے کے سنخوروں میں ممتاز ہے۔ اس کی اصل ولایت ایران سے ہے۔ عالم سیاحت میں آزاد منشی اور آوارگی پسندی کے سبب ارباب فقر کا لباس پہنے دہلی کی طرف نکل آیا۔ اس کی تشریف آوری ہر جگہ لائق احترام ہے اور اس کے قدم مہینت لزوم کی حامل (برکت کی حامل آمد) کو ہر محفل میں غنیمت سمجھا جاتا ہے۔ استقامت اور گوشہ نشینی کے جادہ پرگامزن اور کمال بے نیازی سے توکل کے مہمان خانے میں مقیم ہے۔ اہل ثروت اس کی ضروریات پوری کر کے حصولِ سعادت کا سامان کرتے ہیں، جبکہ ارباب مال و دولت اس کے معاملے میں اپنے حسنِ خدمت کی بدولت ذخیرہ نیت اپنے پلے باندھتے ہیں۔ اس کا طرزِ زندگی بڑا ہی پاکیزہ اور رنگین اور اس کا کاشانہ، جو ارباب خلوص کے لئے بیت الشرف ہے، بہت ہی خوبصورت اور کیف آور ہے۔ سہ پہر کے وقت جب اس مکان کے صحن میں صفائی کی خاطر جھاڑودی جاتی اور پانی چھڑکا جاتا ہے تو وہ پیش گاہ آئینہ (شیشے کی انگنائی) کی مانند نظروں کے لئے جلوہ پیرا ہو جاتا ہے اور چوکیوں پر قالین وغیرہ بچھا دیئے جاتے ہیں۔ خاص نکتہ سنج اور موزوں طبع حضرات، جو اس صحبت کے اٹوٹ اجزا ہیں، اس کی خدمتِ مبارک میں حاضر ہو کر بلبل کی مانند غزل خوانی کے زمزمے سے تر زبان ہوتے اور اس کی صحبت کی بہار سے گلہائے استفادہ جھولیاں بھر بھر کر لے جاتے ہیں۔ اس کی طبع رنگین (44) شوخی و رسائی میں انتہا کو پہنچی ہوئی ہے، اور اس کی حرکات لطیف کمال رعنائی کی حامل ہیں۔ اس کی شاعرانہ خوش ادائی ارباب کمال کے لئے سرمشق اور اس کا سخن وجد و حال کا ہنگامہ فروز ہے۔ اس کے چمن بہار افکار کے نتائج میں سے چند ایک پھول ارباب انتظار کی ضیافتِ سماعت کی خاطر کتاب شوق پر بکھیرے جاتے ہیں اور وہ یہ ہیں۔ رباعی:

شعلہ شمع مسلسل زدل آید بیرون

آہ دل سوخگان متصل آید بیرون

این گہر نیست کہ نشردہ بخاک افشانم

اھک گل رنگ بصد خون دل آید بیرون

(شع کا شعلہ دل سے مسلسل باہر آ رہا ہے۔ دل جلوں کی آہ متواتر باہر آ رہی ہے۔ یہ کوئی موتی نہیں ہیں کہ میں انہیں گئے بغیر خاک پر بکھیر دوں، یہ تو گل رنگ آنسو ہیں جو دل کے بُری طرح خون ہو جانے سے باہر آتے ہیں)

### سراج الدین خان آرزو

اوراقِ گل ان کی شاعرانہ خوشبو کی حامل تحریر کے منت پذیر ہیں اور ان کی نوائے شعر سے بہار کی بلبل چاشنی گیر ہے۔ ان کی گفتگو کی رنگینی سامعہ کو نرگس دان بنادیتی اور ان کی بہارِ روزمرہ (اہل زبان کی بول چال) محفل کی فضا کو چمنستان میں بدل دیتی ہے۔ ان کے اشعار کا مسودہ، کاغذِ زر سے بڑھ کر قیمتی ہے اور ان کے خیال کی نزاکتیں رگِ اندیشہ (فکر) سے خون ٹپکتی ہیں۔ ان کی بیاض عشاق کے بازو کے لئے تعویذ اور ان کی کتابِ اربابِ وفاق کے واسطے حائل ہے۔ وہ شعرا کی انجمن کی رونق اور نکتہ نچوں کی محفل کے چشم و چراغ ہیں۔ دہلی کے تمام سخنور ان کی صحبت کے شیفہ اور دارالخلافت کے سبھی شرفاء ان کی قربت کے آرزو مند ہیں۔ چونکہ ان کے کمالات میں مساومت (دوسروں سے بڑھ کر قیمت لگانا) کا انداز پوشیدہ ہے اس لئے اربابِ اقتدار میں ان کی صحبت کی بڑی قدر ہے۔ تمام محفلوں میں وہ ہلال کی مانند انگشت نما ہیں (یعنی لوگ ان کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں)۔ جس بزم میں بھی وہ تشریف لے جاتے ہیں، وہاں تہنیت کی آوازیں بلند ہونے لگتی ہیں، اور جس محفل میں بھی وہ جلوہ افروز ہوئے وہاں مرجا کی صدائیں ہوا میں پھیل گئیں۔ ان کی صحبت کا حصول مشتاقانِ دید کے لئے ایک اتفاق ہے۔ میرزا بیدل مرحوم کے عرس کے دن (45)، ان کا شاگرد ہونے کی نسبت سے، بزم آرا ہوتے اور ایک دنیا کو اپنے افکار کے صافی خانہ کی زلہ برداری سے ممنون فرماتے ہیں۔ یادگار کے اس گلدستہ کی آرائش کی خاطر ان کا ایک مطلع جلوہ تحریر پاتا ہے:

زبس بردند باخود در لحد ہم رنجِ مخموری

سزد لوے مزایے کشان از شیمِ انگوری

(مے کش قبر میں بھی مخموری کا اس قدر دکھ لے کر گئے ہیں کہ اگر ان کی لوحِ مزار شیمِ انگوری

سے تیاری جائے تو عین مناسب ہوگا۔)

## میر محمد افضل ثابت

اس کے کلام کا نشہ اہل وجد و حال کے دماغ کے لئے وجہ آرائش اور اس کے فکر کا نتیجہ (شاعری) اہل کمال کے لئے مشق کا نمونہ ہے۔ اس کے چمن صورت افکار نسیم بہار کی مانند دیوانوں کے جنون میں اضافہ کرنے والے اور اس کے خیال کے پھول جنون فطرت لوگوں کے ہنگامے (دیوانگی) کو بڑھانے والے ہیں۔ وہ شاعری کی باریکیوں کی انواع و اقسام سے پوری طرح آگاہ اور متانت خیال کی تمہید میں اپنے ہمعصروں سے مستثنیٰ ہے۔ تمام نکتہ سنج اس کی مہارت و استادی کے اعتراف میں رطب اللسان اور اس کے حامل معنویت کمال کی بہار میں گل افشاں ہیں۔ اپنی طبعی بے نیازی اور فطری نجابت کی بنا پر اہل دنیا کی طرف مائل نہیں اور نشہ فقر میسر آنے کے باعث اہل دولت کے یہاں آمدورفت سے بالکل بے نیاز ہے۔ وہ توکل کا مسند نشین ہے اور عدم احتیاج (بے نیازی) کی چوٹی پر شان و شکوہ کا سامان سجائے ہوئے ہے۔ اس کی ہمت نے پائے استقامت درویشی کے دامن میں سمیٹ لیا اور اس کے مظہر استغنا (جس سے بے نیازی جھلکتی ہو) دل نے خود کو ابتذال کی رسوم سے ہٹا لیا ہے۔ وہ فکر شعر اور کتب صوفیہ کی تالیف کے علاوہ کسی دوسرے کام کی طرف متوجہ نہیں۔ علم تصوف سے متعلق اس نے تمام کتابوں کا انتخاب ایک مفید کتاب کی صورت میں تیار کیا ہے۔ چونکہ اس کی عمر شریف نے اس کتاب کی تکمیل میں وفا نہیں کی اس لئے اس کے بعض شاگرد اس کے مکمل کرنے میں (46) مصروف ہیں۔ ارباب کمال اس کی خدمت میں حاضر ہو کر ہمیشہ اکتساب فیض کرتے اور اس بات کو اپنی خوش بختی کا وسیلہ گردانتے رہے ہیں۔ ردیف وارد دیوان مرتب کر کے اس نے اہل زمانہ پر احسان کیا ہے۔ اس کے دیوان کا مطلع بیاض کے چہرے کو منور کرنے والا اور اس کے تازگی کے حامل کلام کی نسیم اس گلشن کی خوشبو میں اضافہ کرنے والی ہے۔ رباعی:

کشد چو صبح وصال تو شمع جان مرا  
بہ بر بمشہد پروانہ استخوان مرا  
نگین ز صفحہ چو برخاست نام چہرہ کشود  
جدا شدن ز تو پیدا کند نشان مرا

(تیرے وصال کی صبح جب میری شمع جان کو بجھا دے تو، تو میری ہڈی کو پروانے کے قتل میں لے جا لگین جب صفحے سے اٹھا تو اس نے چہرے کا نام واضح کر دیا، تجھ سے جدا ہونا میرے نشان کو ظاہر کرتا ہے۔)

## ابراہیم علی خاں راقم

اس کے ہونٹوں سے خرد کے کان پھول سیٹھتے ہیں۔ اس کا کلام نام خدا رنگین ہے۔ اس کا سلسلہ نسب عالمگیری دور کے امیر حاجی شفیع خان تک پہنچتا ہے۔ اہل سخن سے خراج (تحسین) وصول کرتا ہے۔ اس کی فکر ایک عالم بہار کی چمن آرا اور اس کی شاعری اپنی رنگینی کے سبب گوہر نچھاور کرنے والی ہے۔ اس کی بدلیہ گوئی کو شعراء کے غور و فکر پر برتری حاصل اور اس کی بذلہ سنجی اپنے ہم عصروں سے گو سبقت لے جانے والی ہے۔ تھوڑی پونجی کے باوجود اس کے گھر کا اسباب معاش اہل استعداد کے هجوم سے رشک گلشن ہے۔ اس کی زبان پر کبھی زمانے کا شکوہ نہیں آیا، جس (شکوے) نے دلوں کو خون کر رکھا ہے، بلکہ وہ ہمیشہ منعم حقیقی (خدا تعالیٰ) کے شکر میں رطب اللسان رہتا ہے۔ دوستوں کے ساتھ وہ ہنگامہ اختلاط (میل میلپ) میں سرخوش و مست اور ربط و محبت کی کتاب کا شیرازہ بند ہے۔ اس کی بہار طبع کا نمونہ اہل اشتیاق کو دعوتِ نظارہ دیتا اور یادگار کے طور پر بزمِ بیکسی کو اس رنگین خیال (شاعر) کے خیال سے آراستہ کرتا ہے:

(47) بیکسی گشت کسے می خواہم نفسے ہم نفسے می خواہم

نالہء دل چہ قدر ہرزہ دراست آہ فریاد رسے می خواہم

(بیکسی سے دو چار ہوں کسی کا ساتھ چاہتا ہوں۔ ایک لمحے کے لئے کسی ہم نفس کا آرزو مند ہوں۔ نالہء دل کس قدر بیہودہ گو ہے، یعنی اس اس کا کوئی اثر نہیں۔ آہ! میں کسی فریاد رس کا طالب ہوں)

## میر شمس الدین مفتون

اس کی شاعری کی خوشبو سادگی کے باوجود بزمِ یقین کے دماغ کو آراستہ کرنے (سکون دینے) والی اور اس کی گفتگو کی بے تکلفی اربابِ ثروت و جاہ کا سروٹوڑنے والی ہے۔

زمانے کے مطابق جو کچھ اُسے میسر ہے اُسی پر قناعت کئے ہوئے اور ضرورت کے مطابق اہل زمانہ سے میل ملاپ رکھے ہوئے ہے۔ اس کی مشق سخن قدما (پرانے اساتذہ) کے انداز پر اور اس کا ربط کلام طرز قدیم سے آشنا ہے۔ قلم انتخاب اس کا ایک شعر جو یادگار کی دستاویز ہے، یہاں تحریر کرتا ہے:

در جهان کار بتعجیل نگیر صورت  
بہ چہل روز سرشتہ گل آدم را  
(دنیا میں کوئی بھی کام عجلت اور جلدی میں انجام پذیر نہیں ہوتا۔ حضرت آدم کی مٹی چالیس روز تک گوندھی گئی تھی)

### میرزا عبدالحق وارستہ

مناسب منصب پر فائز ہونے اور وافر آمدنی کے باوجود اس کے ہر بہار مزاج سے درویشانہ آزاد منشی کا احساس ہوتا ہے۔ اس نے بڑے ٹھاٹھ کا اور آراستہ گھر (محل) بنوایا ہے جگہ کے رتبے (غالباً تھوڑی جگہ مراد ہے) کے باوصف تمام مراتب کا اس نے خیال و لحاظ رکھا ہے۔ چنانچہ اس کی تفصیل اس رباعی سے، جو اس کے رنگین قلم سے نیکتی ہے، مترشح ہے:

### رباعی

این خانہ کہ چون غلد بہار آئین است  
مانند مکان دیدہ، نور آگین است  
فوارہ و حوض و نہر گل در نظر است  
این تازہ رباعی چہ قدر رنگین است  
(یہ گھر جو بہشت کی طرح بہار کا انداز لئے ہوئے ہے، بینائی کے مکان یعنی آنکھ کی مانند نور سے بڑے فوارہ، حوض اور نہر گل نظر کے سامنے ہے۔ یہ تازہ رباعی کس قدر رنگین ہے)  
(48) اس کا شانے کے وسط میں اس نے ایک بڑا آئینہ نصب کر کے اس کے ارد گرد یہ رباعی قلم سے لکھی ہے:

## رباعی

این آئینہ حلب نسب نور نژاد  
چون مہر بروے صبح آغوش کشاد  
جا کرد چو در چشم دلش صورت دوست  
حیرت زدہ شد پشت بدیوار استاد

(یہ آئینہ جس کا سلسلہ نسب حلب (ایک شہر جہاں کے آئینے مشہور ہیں) تک پہنچنا اور جس کی اصل و نسل نور ہے، اس نے آفتاب کی مانند صبح کے چہرے پر آغوش کھولی۔ جب اس کے دل کی آنکھ میں دوست کی صورت آئی تو وہ حیرت زدہ ہو کر دیوار کی طرف پشت کر کے کھڑا ہو گیا)

رنگارنگ کے قالین، رنگین پردے اور شیشے کے ظروف جو طاقوں پر سلیقے سے چنے گئے ہیں، اہل نظر کے لئے تماشا خانہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہمیشہ رنگین خیال شعراء معنی کے پری زادوں کی صورت اس شیشہ خانہ میں وارد ہو کر ہر لطف باتوں سے دلوں کا رنگ دور کرتے اور رسمی تواضع سے کہ قہوہ، حقہ، معجون اور عطریات کی صورت میں ہوتی ہے، شاد کام ہوتے ہیں۔ یہ لوگ قدیم اساتذہ اور حال کے نازک خیال شعراء کے افکار کی حامل بہت سی بیاضیں سامنے رکھ کر شعر خوانی میں مشغول ہو جاتے اور باہم زندگی بسر کرنے کی داد دیتے ہیں۔ وارسہ اس فقیر (مصنف) کے ساتھ عجب التفات و توجہ اور طرفہ میل ملاپ کا مظاہرہ کرتا رہا۔ جب بھی کبھی میں اس کے یہاں جاتا وہ جھوم جھوم اٹھتا اور اچھے انداز میں صحبت و محبت کا خیال رکھتا۔ پھر وہ اپنی اختراع کردہ (شعری) زمینیں اس فقیر کو سنا کر ان پر شعر کہنے کو کہتا۔ اس کی پُر بہار اختراعات (مراذ شعری) میں سے ایک مطلع یادگار کے چمنستان میں رنگ افروز ہوتا ہے، جو یوں ہے:

رقیب آخر نماید بر شما جور  
شما اے گل رخاں بندید بر قتلش کمر باہم

(رقیب آخر تم لوگوں پر جور و ستم کرتا ہے اور ہم پر بھی۔ تو اے گل رخاں! تم مل کر اس کے قتل پر کمر باندھ لو)

## گرامی

کشمیر جنگِ نظیر کے شاعروں میں سے ہے۔ مولویت کے باوجود (49) سخنوری کے دسترخوان کا چاشنی گیر (ذائقہ چکھنے والا، باورچی) ہے۔ اپنے اشعار کی بیاض ہر وقت بغل میں دبائے، سخن فہم حضرات کے سامنے بڑی شد و مد کے ساتھ اپنا کلام کشمیر کے اہل موسیقی کے انداز میں سناتا ہے۔ اپنے نظریے کے مطابق وہ اپنے دیوان کو منتخب جانتا ہے۔ تازہ گوئی کے دعوے میں اسے اس حد تک گھمنڈ ہے کہ مشاعرے کو بھی مناظرے کی سرحد تک پہنچا دیتا ہے۔ اس کی ”برکات“ کے پیش نظر اکثر اربابِ سخن سکوت و خاموشی کے امن آباد کی فضا میں چہل قدمی کرتے ہیں۔ (یعنی اس کی باتوں کا جواب نہیں دیتے) اور انہیں اپنی حامل تکلف تحسین (جس میں خلوص کی جگہ بناوٹ ہے) کا علم ہے۔ ایک مطلع جو اس فقیر کو پسند آیا، بیاض میں نقل کر لیا گیا:

در چمن تانہادہ پارا      رنگ بر رو نمائد گلہارا

## میرزا ابوالحسن آگاہ

عظیم اللہ خان کے رفقاء میں سے ہے۔ اپنی رنگین طبیعت کی بنا پر تمام شعراء سے میل جول رکھتا اور ان کا ہم زبان ہے۔ عرس (بیدل) کے موقع پر دیوان میرزا بیدل کی قرأت کرتا اور ہمیشہ فکرِ سخن میں مستغرق رہتا ہے۔ چونکہ رنگین اور دلچسپ جوان ہے اس لئے دل کے نزدیک ہے۔ اپنی طبعی مناسبت کے سبب اس فرقہ کے تمام لوگوں کے ساتھ خاص جوش و جذبہ کا مظاہرہ کرتا اور میل ملاپ اور روابط بڑھاتا ہے۔ خوش طبعی سے عاری نہیں اور نہ پیرایہء رنگین سے محروم ہے۔ اس کے بعض اشعار خاص ادا کے حامل ہیں۔ ایک مطلع کہ کانوں کو بھایا تھا، مسودے (بیاض) کے صفحے پر چہرہ آرا ہوتا ہے:

غم و درد تو از آن روز کہ مہمان من است

دل نمک سود کبابے است کہ برخوان من است

(جس روز سے تیرا درد و غم میرا مہمان ہوا ہے، دل نمک چھڑکے ہوئے کباب کی صورت

میرے دسترخوان پر ہے)

### حلیما (50)

عربی النسل ہے۔ اس کے کلام کا انداز اسحاق اطمعہ کے کلام سے ملتا ہے (اطمعہ کے کلام میں زیادہ تر کھانوں کا ذکر ہے) اس کا خیال نان اور فرنی کے دسترخوان سے مُد رونق اور اس کی طبع کا مطبخ (باورچی خانہ) شور بے اور کباب سے بھرا ہوا ہے۔ اس کے سخن کی چاشنی سے نمدیوں کو تسکین میسر آتی اور رنگارنگ کھانوں سے متعلق اس کی گفتگو کی حلاوت تہی دستوں کو نوالہ فراہم کرتی ہے۔ اس کی تلاش ہائے مضامین نمکین ہیں اور اس کے افکار شیریں۔ اس نے ہر سخنور کے خوان کلام سے زلہ ربائی (خوشہ چینی) کی اور وہ سخنوری کی نعمتوں کے دسترخوان سے بہرہ ور ہے۔ متقدمین اور متاخرین شعراء کے کوئی پچاس ہزار اشعار اسے یاد ہیں۔ ہر محفل میں وہ اپنے گونج دار طظنہ سے سامعہ کو بہرا کر دیتا ہے۔ اس کے افکار کا ایک مطلع ار باب انتظار کو نمک چکھانے کی خاطر پیش کیا جاتا ہے:

چون مگس بر خوانِ ہر کس می رود  
بے تکلف سخت مہرم پیشہ است  
(کبھی کی طرح وہ ہر کسی کے دسترخوان پر جا بیٹھتا ہے۔ بلا تکلف وہ نہایت ڈھیٹ اور بے شرم قسم کا آدمی ہے)

### مرثیہ خوانوں کا ذکر

#### جاوید خان کے دیوان لطف علی خان کا بیٹا

اس کی جسمانی ترکیب اور ہیئت کی ضخامت (موٹاپے) سے اس کے معنوی کمال کا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ دیکھنے میں وہ بڑا ہی بد وضع اور بے ڈول ہے لیکن مرثیہ گوئی اور منقبت خوانی میں اس کی شان و شوکت ہی اور ہے، جس کی بنا پر اسے اپنے وقت کا تختشم (صاحب شان و شکوہ) اور ایران کا مشہور مرثیہ گو شاعر تختشم کا شانی اور مولانا حسن کاشی کہنا چاہئے۔ ریختہ (اردو شاعری) میں منقبت بڑے طمطراق اور زبردست ساز و سامان کے ساتھ پڑھتا اور مرثیے کی بنیاد عجیب

سوز و گداز میں رکھتا ہے۔ وہ رنج و الم کی کان، اندوہ کی معدن، مصیبت کا مخزن اور غم کا خزانہ ہے۔ جاوید خان کے عاشور خانے کا سارا انتظام و اہتمام اسی کے ہاتھ میں ہے (51) زائرین اور عزاداروں کا خاص خیال رکھتا ہے۔ اس کی حرکات اُس کے حسن سیرت کا پتہ دیتی ہیں اگرچہ وہ حُسنِ صورت سے عاری ہے۔

### مسکین و حزین اور غمگین

تینوں بھائی ہیں اور اردو مرثیہ گوئی میں انہیں پوری پوری مہارت ہے۔ پورے شہر میں ان کے کلام کو شہرت حاصل ہے۔ حقیقت میں تینوں بہت اچھا مرثیہ کہتے ہیں۔ وہ حسرت بھرے مضامین الم آؤر الفاظ میں ادا کرتے ہیں۔ مرثیہ خوانوں کی خدمت میں عجب آمدورفت ہے وہ ان کے اشعار کا مسودہ جتو سے حاصل کرتے اور اس طرح اپنے ہمعصروں میں سرفراخ بلند کر کے چلتے ہیں ان عزیزوں کی فکر میں عجیب انداز اور تلا شہائے غریب نظر آتی ہیں۔ وہ اپنے کلام میں عزا کا حق ادا کر دیتے ہیں۔ ان کی طبعین اور طاہرین (پاک لوگ، مراد امام) کے ساتھ خالص محبت سب پر واضح ہے۔ بعض مقررہ جگہوں سے ان کے لئے بہت بڑا صلہ مقرر ہے جس سے ان کا سامانِ روزی ہو جاتا ہے۔ سوائے منقبت کے اور کوئی فکر ان کے دل میں نہیں ساتی۔ ان کے مرثیوں کی سماعت سے عزادار ایسے الم پذیر ہوتے ہیں کہ جس کی صورت نہ تو روضۃ الشہداسے ممکن ہے اور نہ وقائع قبل سے متصور، مراتب الم کے قدردان اور خوانِ غم کے قلم گیر اس میں امتیاز کر لیتے ہیں۔ شعر:

ماندا نیم نسیم و نسا سیم صبا  
ہر کہ آرد خبر دوست دل ازما ببرد  
(ہم نہ تو نسیم کو جانتے ہیں اور نہ صبا کو پہچانتے ہیں۔ جو کوئی بھی ہمیں دوست کی خبر لا دے وہ ہمارا دل لے جائے)

میر عبد اللہ

جناب حضرت ابا عبد اللہ الحسین علیہ السلام کے عزاداروں میں سے ہے۔ ندیم اور حزین

کے مرثیے ایسے پُر سوز سُروں میں پڑھتا ہے کہ (52) سامعین کے دلوں سے بے اختیار شور بلند ہو جاتا ہے اور ماتم و نوحہ کی کثرت سے آسمان کے کان بہرے ہو جاتے ہیں۔ اس کی رقت سے پُر شعر خوانی کو آہ و شیون کی تجدید میں پورا پورا دخل ہے۔ اس کی روح کو پھڑکا دینے والی آواز لوگوں کو عالم زدہ کرنے میں زبردست اثر کی حامل ہے۔ ابھی اُس کا مصرع بھی پورا نہیں ہو پاتا کہ لوگوں کی گریہ و زاری کا فقرہ مستزاد موزوں ہو جاتا ہے (یعنی لوگ رونا شروع کر دیتے ہیں)، اور ابھی اس کا پورا شعر بھی مکمل نہیں ہو پاتا کہ نوے کا ترجیع بند موزوں ہونے لگتا ہے، تکرار کے باوجود ویسے کا ویسا ”تازہ مضمون“ (جس کے مضامین نئے نئے ہوں) ہے۔ موسیقی کے استاد اس بات پر متفق اللفظ ہے کہ اس خوبی کے ساتھ مرثیہ خوانی نے عالم ایجاد (دنیا) میں قدم ہی نہیں رکھا، اور اس مواد کے ساتھ آواز و نغمہ نے اور اس سامان کے ساتھ لے اور لُحْن نے کارخانہ تکوین (دنیا) سے سر ہی باہر نہیں نکالا۔ ماہِ محرم میں اس کی آمد ہر جگہ واجب احترام سمجھی جاتی ہے۔ بڑے بڑے لوگوں کے عزّا خانوں میں باری باری جاتا اور وہاں عزّا داری کے مراسم بجالاتا ہے۔ لوگ مقررہ مقامات پر (عزّا خانوں میں) ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے ہیں کیونکہ وہاں بے حد ہجوم ہوتا ہے اور اس طرح وہ اس کی فغاں (مراد مرثیہ) سن کر اپنے لئے اخروی ثواب اور اچھی جزاؤں کا ذخیرہ سمیٹتے ہیں۔ اعوان اور انصار کی کثرت ایک انبوہ کی صورت اختیار کر جاتی ہے۔ خوش شکل اور صاحبِ جمال جوانوں کی سنگت کی شان و شوکت دیدنی ہوتی ہے۔ ماہِ عاشورہ کے علاوہ بھی اس کے گھر میں اُمردوں کی آمد و رفت رہتی ہے، جن میں سے بیشتر مرثیہ خوانی کے مراتب کی تحصیل و تحقیق کے لئے حاضر ہوتے ہیں۔ اس کے یہاں کلاؤنت (ڈوم، مراٹھی) اور قوال بھی آتے جاتے اور ٹھہرتے ہیں۔ اسے اپنے کمال پر پورا یقین ہے، اور وہ اکثر اپنے منہ میاں مٹھو بتا رہتا ہے۔ اسی وجہ سے کچھ لوگ اسے مطعون کرتے رہتے ہیں، تاہم اپنے کام میں وہ بے نظیر اور استاد ہے۔

## شیخ سلطان

اگرچہ اس کی اصل پورب (مشرق) سے ہے لیکن تلفظ کی ادائیگی میں وہ برصغیر کے فصحا کی مانند ہے۔ مرثیہ وہ بڑی آب و تاب سے پڑھتا ہے (53)۔ اس کی صدا سخت پتھر کو بھی پکھلا دیتی

اور اس کی لئے قیامت برپا کر دینے والی ہے۔ اگرچہ وہ موسیقی کے فنی پہلوؤں سے آشنا نہیں ہے تاہم اس کی سادگی میں بھی پُر کاری ہے اور مبتدل انداز کے باوجود وہ دلوں کو رلا دیتا ہے اس کی آواز اور لوگوں کی گریہ و زاری نے باہم عہد باندھ رکھا ہے کہ وہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں گی۔ جس بھی عاشور خانے میں داخل ہوتا ہے لوگوں کو غم زدہ کر دیتا ہے اور اس طرح ماتم کی صورت بن جاتی ہے۔ حق تعالیٰ اسے جزائے خیر دے۔

### میر ابو تراب

اس کا مرثیہ خوانی کا انداز درد سے پُر اور اس کا طرزِ ادا رقت انگیز ہے۔ چونکہ اسے فنی موسیقی میں مہارت حاصل ہے اس لئے بڑے ہی مزے سے مرثیہ پڑھتا اور عزاداروں کو بے قرار کر دیتا ہے۔ اس کا درد ہر جگہ بابرکت اور واجبِ تعظیم اور اس کی آمد لائقِ تکریم ہے۔

### میرزا ابراہیم

اس کی آواز کا محن روح کو پگھلا دیتا ہے اور اس کے پُر درد نالے سامعین کا پٹا پانی کر دیتے ہیں۔ اس کے مرثیہ خوانی کے انداز سے رقت کا مواد اور درد کا سامان جوش میں آ جاتا ہے، جبکہ طبائعِ فراطرب سے لرزاں اور بے خود ہو جاتی ہیں۔ اس کا وقار عزاداروں میں دیکھنے کے لائق اور اس کا اعتبار مصیبت کے کاشانوں (عزاداروں) میں نشانہ ہے (مراد مثالی ہے)۔

### میر درویش حسین

جنابِ خامس آلِ عبا کے عزاداروں میں سے اور ماتم کے مراسم ادا کرنے میں بے مثال ہے۔ اُس کے منتخب برجستہ سُروں اور طرزوں کو سب نے پورے طور پر تسلیم کیا ہے اور اس سلسلے میں اعتراض کوئی دخل نہیں۔ میر عبد اللہ اپنے تمام تر کمال اور مرتبہ کے باوجود اپنی زبان اس کی تعریف میں گل فشاں کرتا رہتا اور اسے اپنے بعد شمار کرتا ہے۔ آہنگ کی اٹھان میں وہ میر مذکور (عبد اللہ) کا ہم پلہ ہے اور صوت و صدا کے مقام میں دونوں باہم (54) دست و گریبان ہیں۔ اس کا مرثیہ سن کر لوگوں پر بہت رقت طاری ہو جاتی ہے جس کے سبب حد سے زیادہ شور و شغب

بلند ہوتا ہے۔ وہ جاوید خان کے ملازمین میں سے ہے اور اس پر اُس صاحبِ شان و شوکت کی عنایات رہتی ہیں۔

## جانی حجام

اُس کے درد بھرے مرچے کی آواز دلوں پر نشتر چلاتی اور اس کی ماتم سے پُر نوائے حزیں سامعین کی رگِ قیال (ایک رگ کا نام) کھولتی ہے (یعنی فصد لیتی ہے) اس کا اندازِ مرثیہ خوانی قلب پر ناخن چلاتا ہے، جب کہ اس کا اُسلوبِ نغمہ دلوں کی خون ریزی کرتا ہے۔ اس کی غمناک صدا کے اثر کی پُر زور پیاں عزاداروں (ماتم کرنے والوں) کے سینے پر الف کھینچتی ہیں (شیعہ فرقے کی ایک رسم) جب کہ اس کی اندوہ انگیز صدا کی سخت گیری شیون پیشہ لوگوں (عزاداروں) کے حوصلے کو کچھنے لگاتی ہے۔ جس کسی نے بھی ایک مرتبہ اس کا مرثیہ سن لیا پھر وہ ساری عمر ارادے کا محتاج نہیں رہتا (یعنی خود بخود اس طرف کھنچا چلا آتا ہے) اور نہ وہ خون کے جوش سے واقف رہتا ہے۔ سابق میں وہ کسی امیر کا معشوق تھا۔ عجیبِ حُسن و جمال کا مالک اور طُرفہ جاہ و جلال کا حامل تھا۔ اس نے لاکھ روپے کا سرمایہ اکٹھا کر لیا تھا۔ چوں کہ پینے پلانے کا عادی ہے اس لئے سب کچھ اُڑا بیٹھا اور اب آسمان انتقام پر اُترا ہوا ہے۔ تاہم اس خاطر کہ وہ خوش صحبت ہے اور رنگینی کا حامل ہے، اُمرا زادے اس کا دھیان رکھتے اور اسے عیش و نوش اور رقص و سرود کی محفلوں میں بلاتے ہیں۔ وہ خیال اور جنگلہ (راگ کی قسمیں) خوب گاتا اور خوشی کی زندگی بسر کرتا ہے۔

## صاحبِ طبعِ مستقیم محمد نعیم

اسے رقت بھرے الفاظ اور سینہ چاک کرنے والے پُر اذعماستعارات موزوں کرنے میں عجیب مہارت حاصل ہے۔ نیز مرثیوں میں عجیب و غریب گرہ لگاتا ہے، خاص طور پر وحشی (ایک شاعر) کی مسدّس:

دوستان شرح پریشانی من گوش کنید

قصہ بے سرو سامانی من گوش کنید

(دوستو! میری پریشانی کا حال غور سے سنو، میری بے سرو سامانی کا قصہ غور سے سنو)

میں (55) گرہ لگانے میں تو اسے ید بیضا حاصل ہے۔ اس کے مرچے کے ہر لفظ سے درد برستا اور اس کا ہر کلمہ آنکھوں سے خون ٹپکاتا ہے۔ ریختہ (اردو شاعری) میں ایسے ایسے مضامین لاتا ہے کہ میدانِ فارسی کے سوار زمین پر آ رہتے ہیں۔ چونکہ اس کے اشعار درد و اندوہ کے حامل ہوتے ہیں اس لئے انہیں سنتے ہی طبیعتوں پر غم و الم طاری ہو جاتا ہے۔ اگر وہ (اشعار) کسی درست لے میں بھی نہ پڑھے جائیں تو بھی رقت طاری کر دیتے ہیں۔ اس کے کلام میں عجیب تاثیر اور اس کے سخن میں طرفہ تصرف ہے۔

### اربابِ طرب کا ذکر

نعت خاں بین نواز۔ ہندوستان میں اس کا وجود بہت بڑی نعمتوں میں سے ہے۔ نعمت کی اختراع میں اور ان کی شائیں ایجاد کرنے میں ید طولی رکھتا ہے، اور پہلے زمانہ کے ناکوں کا مقابلہ کرتا ہے۔ خیال ہائے رنگیں کا موجود ہے، اور کتنی ہی زبانوں میں اس تصنیفیں ہیں۔ اس وقت دہلی کے تمام مغنیوں کا سر کردہ ہے، اور ذاتی تمنا کے تقاضا کے طور پر بادشاہ کے سوا کسی سے کچھ نہیں لیتا۔ محمد معز الدین کے عہد میں اس کا کام خوب چکا ہوا تھا۔ بزرگوں کے عرس پر بھی حاضری دیتا ہے، اور خود بھی گیارہویں مناتا ہے۔ شہر کے بڑے بڑے لوگ ہر ماہ کی گیارہویں کو اس کے گھر جمع ہوتے ہیں، اور اس کثرت سے لوگ آتے ہیں کہ جگہ نہیں ملتی۔ چنانچہ صبح سے ہی لوگ پہلے پہنچنے کی کرتے ہیں۔ یہ صحبت رات ختم ہونے تک چلتی ہے جس کا اس کے پرہیزگاروں پر خاتمہ ہوتا ہے۔ بین بجانے میں اس قدر ماہر ہے کہ شاید اس عرصہ وجود میں اس سے بہتر کوئی پیدا نہیں ہوا:

مطرب این بزم از بس راہ دلہامی زند

دست بر طنبور و ناخن بر دل مامی زند

کیا کہنے اس بین کے کہ ادھر اس کے کندھے پر بیٹھی اور ادھر تار سے نکلتی صدا کی طرح ہوش نے دماغ سے پرواز کی۔ اس کی بین کے کدو باریک بینوں کی نظر میں شراب کے شیشوں کی طرح مستی خیز ہیں۔ اس کے تارِ رگ کرد جاں ستاں (?) کی طرح شور انگیز۔ اس کے ناخن کا مضرب جب ساز سے ملتا ہے تار کی صداؤں کی طرح دلوں سے نالے

اُٹھنے لگتے ہیں، اور جب اس کے گلے سے صدا کا شعلہ اُٹھتا ہے قالب کدو کی طرح خالی ہونے لگتے ہیں۔ تحسین کا شور فضا میں بل کھانے لگتا ہے، اور ایک اور نغمہ وجود میں آ جاتا ہے۔ آفرین کی آواز آسمان تک جا پہنچتی ہے اور ناہید کی محفل میں غلغلہ مچ جاتا ہے۔ مجمع امکان میں خوب پینے والوں کو اس سے بہتر کوئی کدو نہیں لگتا، اور نغمہ کے مشتاقوں کے لئے کوئی آہنگ بھی نعمت خاں کے آہنگ سے بڑھ کر گوش آشنا نہیں ہوا:

عالم آبست می گویم باواز بلند  
آشنائی بادہ را باید کدو برداشتن

اس کے بھائی کو آلات کے ترتیب دینے میں کمال حاصل ہے۔ چار چار گھڑی کتنے ہی رنگوں میں اور مختلف نغموں میں بہت سے آہنگ چھیڑتا ہے، اور بڑی مہارت کے ساتھ اصل آہنگ کی طرف پلٹ آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کی نقل اُتارنے میں مغنیوں کے ہوش سر سے اُڑ جاتے ہیں۔ اس قسم کی صفت اور قدرت ہر کسی کا مقدر نہیں ہے۔ اس کی ادائیگی کیفیت میں ڈوبی ہوتی ہے۔ اس کا بھتیجا ستار بجانے میں کمال مہارت رکھتا ہے۔ اس نے نئی طرز ایجاد کی ہے۔ عمدہ سازوں سے جو تلاشیں (؟) ظہور میں آتی ہیں وہ ستار (سہ تار) سے پیدا کر لیتا ہے۔ زمانہ کے نادرات میں سے ہے۔ کئی بار ملنے کا اتفاق ہوا۔ بڑی بڑی تفصیلی محفلیں میسر آئیں، اور وہ میری بہت خاطر داری کرتا تھا، اور بے شمار جھیلیوں کے باوجود صبح تک ایک ہی وتیرہ سے سرگرم ترنم رہا کرتا تھا۔ فرمائشیں قبول کر لیتا تھا اور کھلے دل سے گانے لگتا تھا۔

## تاج خان

قوالوں میں سے ہے۔ اس کی گائیکی اپنی رنگینی (؟) میں عالم بے خودی سے پیام لے کر آتی تھی، اور اندر سے خالی بانس کی طرح خود بخود اس میں راہ پیدا ہو جاتی (؟) اس کا نغمہ بلبل کے آہنگ سے بھی زیادہ رنگین تھا۔ اس کی آواز برگ گل سے بھی نازک تر سننے والا بے اختیار جھومنے لگتا، اور شوق حد سے بڑھ کر آرزو کرتا تھا کہ اس آہنگ کو بار بار چھیڑا جائے۔ خامہ بہراد کی طرح سونیرنگیاں اس کی بغل میں تھیں۔ اس کی آواز اور الفاظ کتنی شاخوں میں بٹ جانے کے باوجود اسی مجمل فقرہ پر پلٹ آتی۔ طبیعت کو اس سے ایسا حظ حاصل ہو جاتا تھا کہ اس کے نغمے کے

سوا کسی طرف جھکتی ہی نہیں تھی۔ کھانے پینے کی جانب بھی اس کو دلچسپی نہیں تھی۔ عہد اکئی بار میں نے اندازہ لگا کر دیکھا۔ اس کے مذاق میں چونکہ فقر و درد کی چاشنی تھی اس لئے اکثر گاتے گاتے رونے لگتا۔ غرض اس کی آواز تاثیر والی تھی اور اس کا اثر دلوں تک جا پہنچتا تھا۔ ہر ماہ کی ساتویں کو اس کے گھر اجتماع ہوتا تھا۔ فقراء و مشائخ میں سے اکثر جو سننے کے شائق تھے تشریف لایا کرتے تمام اونچے پائے کے قوال بھی موجود ہوتے۔ باری باری نغمہ آزمائی کرتے۔ فقیر کے اعتقاد میں تمام حاضرین سے وہ بڑھ چڑھ کر تھا۔ اس کے بیٹے جانی اور غلام رسول بھی اس روحانی شراب سے بہرہ مند ہیں، اور باپ کے سپوت ہیں۔ ایک دوسرے کے ساتھ ان کا اتحاد یہاں تک ہے کہ کوئی فرق محسوس ہی نہیں ہوتا۔ ان کے ساتھ بھی چونکہ تعلق تھا اس لئے ان کی صحبتوں سے اکثر لطف اندوز ہوتا رہا۔

### باقربنورچی

طنبور کی تار اس کی راگ جان ہے کہ ادھر حرکت میں آئی ادھر دل تھر تھرانے لگے۔ اس کا نغمہ ایک ایسا سوہان تھا کہ گراں جانوں کے دل سنتے ہی چھل جاتے۔ اس کے ساز کی صدا کی عزت اکثر سننے والوں پر رقت طاری کر دیتی اور وہ خود بھی وجد میں آ جاتا۔ اس کے طنبور کا کاسہ مستوں کی نگاہ میں جام شراب سے زیادہ خوش نما اور اس کے ساز کی گردن گردن مینا سے رنگین تر نظر آتی۔ اس کی برجستہ تلاشیں آفرین کی صدائیں سمیٹتی اور اس کی بے ساختہ سلجھی ہوئی اداؤں پر تحسین کے آوازے ہوا میں بکھر جاتے۔ اس کے خربور کو اگر عیسیٰ پر ترجیح دیں تو بجا ہے اور اس کے نغمہ کو اگر لحن داؤدی تصور کریں تو چلتا ہے۔ بادشاہ کی سرکار میں اس کا مقام ہے اور اپنے امثال و اقربان میں وہ قابلِ احترام ہے۔

### حسن خاں ربابی

اس فن میں اس کا قد چنگ کی طرح (کثرتِ مشق سے) جھک گیا ہے اور پختگی مشق میں اس کی جیبِ عمر سے صبح پیری جھانک رہی ہے۔ ضعیفی کے باعث اس کا سر رباب کے تار کی طرح ہلتا رہتا ہے اور معقول روزی کے غم میں اس کا سینہ سدا چاک ہے۔ پیچا رنگ دستی کے

بچے میں جکڑا ہوا ہے۔ شاید رب الارباب کبھی اس کی امداد کو پہنچے۔ رباب نوازی کے اس فن میں استعداد رکھنے والوں میں وہ مسلم الثبوت ہے اور بڑی مہارت رکھتا ہے۔ دہلی کے مشاہیر میں سے ہے۔

### غلام محمد سارنگی نواز

بڑا تر زبان ہے۔ اس کا ساز سمیع سازی کرتا ہے آہنگ گامزن دلخراش اور پتھر کو پگھلا دینے والا ہے۔ اس کا کمانچہ ہر کشش پر جانوں کے جانب لگاتار تیر چلاتا ہے اور اس کی مضرب متواتر دلوں میں ناخن زنی کرتی رہتی ہے۔ بڑا پختہ مشق ہے، اور بڑی صفائی والا ہے۔ اس کے ساز کی آواز سننے والوں کو لذت اندوز کرتی ہے اس فن کے سرکردہ اسے یکتا مانتے ہیں۔ اس کی عزت کرتے ہیں۔ مشائخ کے ساتھ اس کا زیادہ تعلق ہے۔ اپنے خیال میں اسے نشہ فقر بھی ہے۔ سب لوگوں کو اس کی صحبت بھاتی ہے اور ہر جگہ اس کی تعریف کی جاتی ہے۔

### رحیم سین اور تان سین

یہ تان سین کی لڑی میں سے ہیں۔ ان کے فن کی پختگی ان کے نسب کی صحت پر گواہی دیتی ہے، اور حقیقت میں سب مغنی ان کو مخدوم زادہ سمجھتے ہیں۔ اس کے گلے کی رسائی بزم ناہید میں ہلچل ڈال دیتی ہے۔ نعمات پر اس کو اتنی قدرت حاصل ہے کہ ہوا میں گرہ ڈالتی ہے۔ آواز گلے کے یوں کہے میں ہے کہ جس قدر بھی مدوشد سے کام لے زور نہیں ٹوٹتا۔ آہنگ اس ڈھب سے ساتھ دیتا ہے کہ آواز کو اٹھالے جانے میں جہاں تک لے جائیں بے سرانہیں ہوتا۔ کبت کہنے میں عجوبہ روزگار ہے دھر پد کے میدان میں مبارز سپہ سالار اس کی آمد آمد سن کر سیل بہاری کو تعلیم خرام دیتا ہے۔ اس آہنگ کو پلٹانا آواز کے اصول کے مرکز کی جانب امواج دریا میں تلاطم پیدا کر دیتا ہے۔ ایک بار ان کے ساتھ اور حسین ڈھولک نواز کے ساتھ کہ نادر العصر تھا اور حسن خاں ربابی ان کے ساتھ اور حسین ڈھولک نواز کے ساتھ کہ نادر العصر تھا اور حسن خاں ربابی اور گھانسی رام پکھاوجی کہ اپنے وقت کے بے نظیر ہیں سب کے سب یکجا ہوئے۔ برکھارت تھی۔ ایسی محفل جمی کہ ان کے نعمات میں زور کا شور بھی سنائی نہ دیا، اور جس عمارت میں بیٹھے تھے یوں لگتا تھا کہ ان کی

آواز چھت پھاڑ کر باہر جا رہی ہے۔ مدتوں اس صحبت کا مزہ دل میں جا گزیر رہا۔  
یاد ایامی کہ عیش رایگانے داشتیم (ترجمہ)

## قاسم علی

نعت خاں کے شاگردوں میں سے ہیں، اور ان سے ہی یہ نعت حاصل کی اور خاصہ حصہ پایا۔  
ان کے ماتھے ہی سلامت روی کے آثار چمکتے تھے اور نگہت قبول صورت کے شام سے پھوٹی رہی۔  
کبت پوری رنگینی کے ساتھ گاتے ہیں اور سننے والوں کو ممنون کرتے ہیں۔ غل سبحانی کے حضور اپنے  
جیسوں میں امتیاز رکھتے ہیں اور اکثر امراء ان کی توقیر کرتے ہیں چونکہ عنقوان جوانی ہے اور نغمہ و صوت  
میں کمال کی مناسبت ہے اس لئے جمہور میں مقبول ہیں اور دلوں پر ان کے نغمے کا اثر گہرا ہوتا ہے۔  
ایک دفعہ سننے کا اتفاق ہوا اور دوبارہ سننے کا اشتیاق بھی بہت ہے لیکن بے استعدادیاں حائل ہیں۔

## معین الدین قوال

استاد زمانہ ہے، اور قوالی کے فنون میں اپنے ہم پیشہ میں یگانہ۔ اس کے نغمے کشمیر کے  
پھولوں کی طرح لاتعداد ہیں اور آہنگ کے سیلاب کی لہریں زمانے کے تسلسل اور الٹ پھیر کی  
طرح (معذر الانحصار) اس کا آہنگ خامہ، ہنر کی طرح نغمے کی صفحہ ہوا پر تصویر کشی کر دیتا ہے اور  
برجستہ صدا کے غزال کو دامن نفس میں لے آتا ہے۔ گانے کے پلٹے اس کے گلے سے وابستہ ہیں اور  
الاپ کی ادائیگی اس کی شیفٹہ آرزو مند ہے قصہ مختصر کہ عالم امکان میں کان کے لئے اس سے بڑھ  
کر کوئی ضیافت نہیں ہے۔ خدا اسے سننے والے کان عطا کرتا رہے۔

## برہانی

غنائے مطلق کا قوال ہے۔ اس نے موسیقی میں جو تصرفات کئے ہیں سننے کے قابل ہیں، اور  
اس کے نغموں کا آہنگ دوستوں کے کانوں کے لئے تمنا کرنے کے قابل ہے اس کی مشق چٹنگی  
سے بھی آگے خیال کی جاتی ہے، اور اسی فن میں اس کے مطلع عمر سے صبح پیری پھوٹ پڑی ہے۔  
شاہ کمال کے ساتھ جو وجد کے سر دفتر ہیں اس کا بہت زیادہ ربط ہے۔ منگل کے روز مجلس لگتی ہے اور

صوفیانہ رجحان والوں کے ہاتھ میں وجد کے لئے عجب تحفہ آجاتا ہے۔ ایک بار ایسی صحبت نصیب ہوئی تھی اور اسی محفل میں اس کی آواز کے دبدبہ کے پہلو میں کرنا کی آواز بھی شرمسار ہوتی تھی۔

## برہانی امیر خانی

اس کا آہنگ اعتمادی ہے۔ اس کی آواز درمیانی امیر خاں کے مذاق کے مطابق اس کا ترنم ہے۔ نعمات کی ادائیگی میں بڑی تمکین سے کام لیتا ہے۔ سننے والوں کو اس کی انتظار رہتی ہے۔

## رحیم خاں جہانی

امیر خاں کی سرکار سے وابستہ لوگوں میں سے ہے خیال کو بڑے مزے سے گاتا ہے ایسی ایسی تلاشوں سے کام لیتا ہے کہ سننے کے قابل ہیں۔

## شجاعت خان

اعلیٰ حضرت کے عمدہ کلاؤنتوں کے ساتھ اسے بھی نسبت ہے۔ کبت گانے میں اسے اپنے آپ پر ناز ہے۔ لیکن دلوں پر اس کی گرفت نہیں ہے۔ اس کی وضع متعدد یوں جیسی ہے اور پگڑی ترتیب اور تقطیع کے ساتھ باندھتا ہے، اور اس پر سر بیچ ضرور ہوتا ہے۔ آنکھوں میں سرمہ ہر وقت لگا ہوتا ہے۔ لیکن میں اسے بے بہروں میں شمار نہیں کرتا۔

## سواد خاں

مکولہ اور سوادہ مشہور ہے۔ کبھی مشاہیر دہلی میں سے تھے۔ اس وقت دہلی کی سی ان کی ساکھ نہیں ہے۔ قدما کو ان کی صحبت سے شغف تھا۔ لیکن آج کے نوجوان ان کے کمال کو خاطر میں نہیں لاتے اور ان کا احترام اپنے جیسوں اور اپنے زمانہ کے لوگوں میں اسی وتیرہ کا تھا۔

## بولے خاں کلاؤنت

بادشاہ کے ملازموں میں سے ہے اور ناظران شاہی کے جرگہ میں باوقار ہے اس کی گائیکی

قدما کو پسند ہے۔

## گھانسی رام پکھا وجی

اپنے فن میں بلاشبہ مہارت رکھتا ہے۔ اگر اس کے ساز کو چڑے کی جگہ پھولوں کی پتی کہیں تو بجا ہے کہ اس کے ہاتھ کی حرکتیں برگ گل ہی کی طرح ہوا میں خرام کرتی ہیں انگلیوں کی گردش کمال نزاکت کے ساتھ نبض کی تپک کی طرح دائم آراء کے ساتھ چلتی ہیں اور فرط ملائمت سے (ذوالعقول) کے خیال کی طرح ہموار اور سنجیدہ ہوتی ہیں۔

## حسین خان ڈھولک نواز

نادرہ روزگار اور زمانے کے کم نظیر لوگوں میں سے ہے۔ ڈھولک بجانے کے مرتبہ کو وہ آسمان تک لے گیا جس سے زیادہ کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اہل ہند کا اتفاق کہ اس سے بہتر ڈھولک بجانے والا سرزمین دہلی سے کوئی نہیں اٹھا۔ مجمع میں وہ فخر سے کہا کرتا تھا کہ اگر چھ ماہ تک ایک ہی محاذ جمار ہے تو ڈھولک کو ہر راگ میں رات کی طرح بجا سکتا ہے کہ اس ابندال کا سوال ہی پیدا نہ ہو اور حاضرین اس کی تصدیق کیا کرتے تھے۔ واقعی اس کے پاس ید بیضا تھا۔ اگر آفتاب اور ماہتاب کو (?) کے طور پر استعمال کریں تو زیب دیتا ہے، اور اگر اس کی انگلیوں کو جوتیز حرکتی میں شوخی نگاہ سے بازی لے جاتی ہیں قیمتی جواہرات سے بھر دیں تو روا ہے۔ دماغ پر زور ڈالے بغیر وہ بجانے لگتا۔ گت تبدیل کرتا اور انگلیوں کے ساتھ تفہیم کی طرف رجوع کرتا۔ ایک سماں باندھ دیتا تھا۔ لوگوں کی زبانیں اس کی تحسین میں لگی رہتیں اور منہ آفریں کہنے میں لگے ہوتے۔

## دھنا کہ

اس کے تلامذہ میں سے ہے اس کا خلیفہ ہونے کا امتیاز بھی رکھتا ہے، اور اگرچہ اس تک نہیں پہنچتا چونکہ دہلی میں اس سے بہتر کوئی نہیں ہے اسے نعم البدل خیال کرتے ہیں۔

## شہباز دمدہ نواز

اس کا باپ اعظم شاہ کی سرکار میں نوکر تھا اور یہی ساز بجاتا تھا۔ اس وقت دہلی میں اس کی

نظیر نہیں ملتی۔ ایسی کاریگری دکھاتا ہے کہ پکھاوج اور ڈھولک بجانے والوں سے ممکن ہی نہیں اور گانے والے کے پیچھے ہر راگ جس کا وقت ہوا اپنے ساز پر بجالتا ہے اور یوں کہ سننے والوں کو آہنگ کی سمجھ آ جاتی ہے۔ اس بات کو تسلیم کرنے میں ہر چند مجھے پہلے انکار تھا لیکن بعد میں اس روایت کی صحت کی تصدیق ہو گئی۔

## نقد نام شاہ درویش

گھڑا بجانے والا اندھا مادرزاد تھا۔ گھڑے بجانے میں یوں طرح طرح کے تصرفات کیا کرتا تھا کہ ڈھولکیوں اور پکھاوجیوں کے ماتھوں سے خجالت کا پسینہ بہنے لگتا ہے، اور ان کے حوصلے کا شیشہ اس کے ہاتھوں کی چابک دستی کے آگے ٹوٹ جاتا ہے۔ مجلسی لوگ بڑی عزت کے ساتھ اس کو سواری بھیج کر تکیے سے منگواتے ہیں، اور محفلیں جماتے ہیں۔ اس نے ایسا ساز ایجاد کیا ہے کہ جس میں کئی ساز جمع ہیں۔ ڈھولک کی آواز بھی رکھتا ہے اور پکھاوج کی بھی۔ پھر ضمن میں طنز و کج آواز بھی آتی رہتی ہے۔ اگرچہ بصر نہیں رکھتا لیکن بصیرت تو رکھتا ہے۔

ایک اور نابینا نظر پڑا جو پیٹ کو ڈھولک اور پکھاوج کی طرح قانون اور اصول کے مطابق بجاتا تھا اور بڑی بڑی نازک تلاشیں اختراع کیا کرتا تھا۔ اس کے ساز شکم کے ساتھ اکثر طوائفیں رقص کیا کرتی تھیں اور ارکانِ اصول میں کوئی گڑبڑ نہیں ہوتی تھی۔ کثرتِ ضرب سے اس کا شکم اس کے بخت کی طرح سیاہ ہو چکا تھا۔

## تقی

چوٹی کے بھگت بازوں میں سے ہے اور تمام شعبہ بازوں کا سرگروہ۔ جناب سلطانی کے نظر منظوروں میں سے ہے اور خلوت خانہ خاقانی کے اربابِ سرا میں سے۔ بڑے بڑے امراء اسے عزت کے ساتھ پاس بلاتے ہیں اور اس کی صحبت کے خواہش مند رہتے ہیں۔ بھگت بازی کا سامان کپڑوں اور آلات کی صورت میں ہر جگہ کا اور ہر فرقہ کا اس کے گھر میں موجود اور ہزار رنگ کے تماشوں کا مال و اسبابِ نقل کے حسبِ حال اس کی استعداد کے کیسے میں سدا رہتا ہے۔ کتنے ہی لونڈے رنگ رنگ کے پھولوں کی طرح اس کے کارخانہ کے باغ میں حاضر اور نوخیز عنبر بوئے نئے کھلے

ہوئے ریاحین کی مانند اس کے اکھاڑے کے چمن زار میں مستعد۔ ایک طرف نو خطوں کا ٹولہ دیکھنے والوں کے دل شکار کرنے کے لئے سبزے تلے دام گرفتاری بچھا رہا ہے تو دوسری سمت خوش نگاہوں کا جرمہ دلدوز غمزوں کے تیروں سے تماشا نیوں کو ٹھیر بنا رہا ہے۔ اس کے صبح چہروں والے صبح فطرت کی سفیدی کے خمیر مایہ کو کسر لگانے میں مصروف ہیں تو بلج رنگ کے قدرت کے نعمت خانہ کے دسترخوان سے نمک کی ڈلی..... اس کا گھر پری صورتوں کی جلوہ گاہ ہے تو اس کا کاشانہ آئینہ خانے کو رشک دلانے والا۔ نازک کمروں کی کمر کے بل پھول کی پتی میں بل ڈالتے ہیں اس کے مشکبوؤں کی زلف کا سلسلہ سنبل کی نبض کو مضطرب کر دیتا ہے۔ سیدھے قد والے اپنی ناز بھری چال کے ساتھ دلوں کو تسخیر کرنے میں لگے ہیں تو سیاہ چشموں والے تمام کے جانوں کا پیغام دینے والی باتوں میں مصروف ہیں۔ امر مردانہ لباس ترک کر کے آتا ہے تو چشم تنہا روشن ہو جاتی ہے اور ہر کہیں کوئی نہ کوئی ملائم لونڈا مل جاتا ہے۔ اس کا بے مثال گھر رشک گلشن اور ہر صنف کے بے ٹھکانوں کا ٹھکانہ کہ کمال اس پر جا کر ختم ہوتا گردانتے ہیں۔ وہ گویا ہر نوع کے مثنویوں کا رب النوع ہے جو اس کی تقلید کرنے اور پیچھے چلنے میں فخر کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ رئیس المہنشین ہے اور انیس الفوادین (?)۔

### عطائے عدیم المثال شاہ دانیال المعروف بہ سرخی

اس کی زبان بلبل ہزار داستان کی طرح نوا سنجی کے ساتھ ساتھ کتنی ہی زبانوں سے آشنا ہے نقالی اور لطیفہ گوئی میں قدما کے اسلوب پر مصاحبی کی دنیا میں بے مثال ہے مشق کی کثرت اور اختلاط کی کثرت کے باعث جو اسے موسیقی کے سلسلے میں میسر ہے بکت اور خیال وغیرہ اس فن کی قسموں میں خاصی مہارت رکھتا ہے۔ چنانچہ اس پیشہ کے ماہر اس کی عزت کرتے ہیں اور چونکہ اس حالت میں اپنے آپ کو فقر سے نسبت دیتا ہے اور آباء اجداد کو مشائخ ٹھہراتا ہے اس لئے لوگ اس کے احترام کو ضروری جانتے ہیں۔ اس کی گائیکی میں بڑی چٹنگی اور رنگینی ہے، اور حقیقت میں باب مجلس اکابر ہے۔ قدما کی نشیدوں میں سرخی کی نشیدیں ہر رنگ ہزاروں ساتھ ایک نمونہ کی معلوم ہوتی ہیں اور یوں اس کی مادی ضرورتیں پوری ہوتی رہتی ہیں، اور پھر تمام محفلوں میں بلایا جاتا ہے اور تمام اکٹھوں میں شہر کے امراء زادوں کے ساتھ اس کی رسم دراہ ہے چونکہ متحمل اور خوش گوا انسان

ہے اس لئے اس کی دوستی کا رشتہ ہر جگہ بندھا ہے۔ جہاں کہیں پہنچا منفعت کی کوئی سبیل نکل آئی۔ ان لوگوں میں سے جن کا دم غنیمت ہے۔ وہ رنگ رنگ کے کھانوں کا شوقین ہے اس کی صبح بھوک کے آگے جوع البقر شرمسار ہے اس کو کھاتے دیکھ کر اذکیا کی طبیعتیں مکدر ہوتی ہیں پھر کھاتے ہوئے دیر تک کھانا رہتا ہے۔ حقہ کی خواہش بھی اسے بے تاب کر دیتی ہے۔

### ذکر خواصی اور انوٹھا کا

یہ دہلی کے معتبر نقالوں میں سے ہیں اور بادشاہ کی سرکار سے منسلک اور وابستہ ہیں۔ رنگین مضامین اشعار میں باندھنا جو نشاط آور بھی ہوں لا جواب ہیں اور تازہ ایجاد نقلیں سنانے میں بے مثال خیال گانا۔ قص کرنا بھی ان کا ایک عالم رکھتا ہے۔ جس مجمع میں طوائف آئی ہوں ان کا نشہ رنگین دو بالا ہو جاتا ہے۔

### ذکر معشوقہ ابوالحسن خاں پسر شریف خاں کا

اس کا خمیر مایہ تمکین سے اٹھا ہوا ہے۔ مزاج سراپا شگفتگی لئے ہے۔ صحن گلشن کی طرح ہر حرف کی ادائیگی دل پر احسان کرتی تھی۔ اس کے تبسم کی بہار ایک گلشن کی طرح ڈالنے کا ارادہ کئے ہوتی۔ تلکلم اس کا سنجیدہ تھا۔ جس میں متانت اور وقار ہوتا اور سلیس روزمرہ میں اس کے حسن گفتار سے مفہوموں کا ایک جہان سامنے آتا۔ گانا اس کا کمال خوبی اور دلربائی کے ساتھ ہوتا، اور رقص خوش آئندگی اور رعنائی کی انتہا پر ہوتا۔ میاں محمد شاہ (خدا سے بخشے) کے گھر اس کا ورود اتفاق کی بات تھی۔ ارباب محفل نے وہ لطف اٹھایا کہ آج بھی جب بھی ذکر چلتا ہے سب اس محبت کی تجدید کی حسرت میں افسوس کرنے لگتے ہیں۔ ایک بکت اور ایک خیال سورٹھ میں سنا گیا کہ اگر عمر بھر اسے سنتے رہیں تو بھی طبیعت سیر نہ ہو، اور اس کے ساتھ پھر بیٹھنے کا امکان ہی نہیں۔ وہ تو ایک برق کی چمکی تھی کہ دوبارہ نہ چمکی۔

### ذکر جٹا قوال کا

ارباب وجد و حال کے مجموعوں کی زینت اور تواجد اشتمال (صوفیہ) کی محفل کی شمع۔ ان

آیات قرآنی کو جن میں وحدت وجود کا اشارہ ملتا ہے حزیۃ آہنگ میں گاتا ہے اور تصوف کی چاٹ والوں کو مرغِ بسمل کی طرح مضطرب کر دیتا۔ مشائخِ سلف کے اقوال اسے اس قدر نوک زباں ہیں کہ اگر وہ کتابِ سلوک ترتیب دینا چاہے تو کر سکتا ہے۔ شعرائے صوفیہ کے اشعار اس قدر زیادہ ہیں کہ اگر ان کو قیدِ تعین میں لانا چاہے تو ایسے پائے کا مجموعہ بن جائے جس میں قدما کے تمام دیوانوں کے انتخابات شامل ہوں۔ وجد و حال فقر اس کے نغموں کے ساتھی ہوتے ہیں اور دلوں کا اضطراب اس کے ساز و نوا کے سنگی۔ تمام بڑے بڑے مشائخ اس کی تعریف کرتے ہیں اور وہ تمام اہل فقر کا محبوب ہے۔ شاہ باسط کی خانقاہ میں کہ صمعام الدولہ کے برادر زادہ ہیں اور اپنے آپ کو فقرا میں شمار کرتے ہیں اور ہر اتوار کو محفلِ خاص لگتی ہے۔ جس میں امیرِ غریب ہجوم کر کے آتے ہیں، اور سارا دن سماع پورے زوروں پر رہتا ہے۔ حسین لوگوں کی کثرت کے باعث ان کا گھر پری خانہ بن گیا ہوتا ہے۔ جٹا چونکہ ان کے وابستہوں میں سے ہے بلکہ ان کا تربیت یافتہ ہے اس لئے وہ ہمیشہ اس انجمن فیضِ نشان میں شامل ہوتا ہے، اور اکثر ان کی تصانیف کا کرسنائی جاتی ہیں۔ ان محفلوں کی خصوصیات وجدانی ہیں اور بیان سے باہر۔

### ذکر رحیم خان، دولت خان، گیان خان اور ہڈہ (?)

ان کے کمال کی پہلی دلیل تو یہ ہے کہ وہ کولہ و سواد (?) کی لڑی میں سے ہیں۔ جن کی گائیکی کی شہرت اتنی واضح ہے کہ بیان کی محتاج نہیں اور حقیقت بھی یہی ہے کہ یہ چاروں بھائی خیال گانے میں نظیر نہیں رکھتے۔ اس ناز کی اور اس ادائیگی کے ساتھ گاتے ہیں کہ ان کی معشوقانہ نازک مزاجی قیامت ڈھاتی ہے۔ ہر ماہ کی پانچویں کو ان کے گھر اکٹھے ہوتا ہے تمام قوال گوئیے وہاں آ جاتے ہیں اور دادِ خوش نوائی دیتے ہیں۔ چونکہ اس ہنگامہ میں اہل کمال آتے ہیں جہاں گانے والوں کو چٹنگی کی سند ملتی ہے اس لئے دوسروں سے فارغ ہو کر ان کی باری آتی ہے جس کے لئے بہت انتظار کرنا پڑتا ہے۔ تب کہیں جا کر دولت خان گانا آغاز کرتا ہے اس کی آواز چونکہ باریک ہے اور لوگوں کی کثرت بے تابی سے قریب بیٹھنے کی خواہش کرتی ہے اس لئے عجیب عجیب کوششیں عمل میں لائی جاتی ہیں کہ جب تک آواز بلند نہ ہو سننا ممکن نہیں ہوتا۔

رحیم خاں کی سادگی میں بھی پرکاری ہے اور اس کی مشقِ چٹنگی کے کمال کو پہنچی ہوئی ہے۔ وہ

خوش ادا ہے اور اس کا آہنگ بہت دلربا اور خاطر فریب ہے۔ امراء بڑے شوق سے اور قصد کے ساتھ ان کو اپنی سرکاروں سے وابستہ کرتے ہیں اور ہاتھوں ہاتھ لیتے ہیں اور کثرتِ شراب کے باعث جو ناملائم حرکتیں ان سے سرزد ہوتی ہیں ان کو برداشت کرتے ہیں۔ خوبصورتوں کی سیاہ مست آنکھوں کی طرح دن بھر محمور رہتے ہیں اور مینا و جام کی گفتگو کے بغیر کچھ لب پر نہیں لاتے۔ گیان خان اور ہڈو کہ چھوٹے بھائی ہیں یہ بھی اپنے عالم میں تلاشیں رکھتے ہیں اور اہل مجلس سے تحسین و آفرین سمیٹتے ہیں۔ دہلی کے تمام مشاہیر اس مجمع میں موجود ہوتے ہیں اور اظہارِ کمال کرتے ہیں۔ مجمع خاطر خواہ ہوتا ہے اور صحبت دلچسپ رہتی ہے۔

### اللہ بندی

ایک امرد ہے جس کی داڑھی ابھی پھوٹ رہی ہے۔ بڑے متناسب اعضاء رکھتا ہے۔ راتوں کو بہت اچھا لگتا ہے۔ اس کا باپ مشہور قوالوں میں تھا۔ خود بھی خیال بڑے مزے سے گاتا ہے اور بڑی رنگینی سے کام لیتا ہے۔ بہت منظورِ نظر ہے اور دل سے چاہے جانے والا ہے۔

### رجی امرد

سیاہ رنگ کا ہے۔ اس کا گلہ اپنی نازکی میں تار کی صدا کے ساتھ مقابلہ کرتا ہے اور جب تک قوتِ میترہ درست نہ ہو دونوں میں فرق کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ ساز کے تار سے اس کی آواز کو پہچاننا مشکل ہے۔ دہلی کے مروجہ خیالوں سے جن کو سدا رنگ کہتے ہیں اس کی زبان آشنا ہے اور اس کا ناطقہ اس مرغوب اسلوب میں زمزمہ پیرا ہوتا ہے۔

### میاں ہنگا

ایک ہنگامہ آرا امرد ہے۔ اس کا رنگ چینی (؟) ہے اور وہ سفید لباس پہنتا ہے۔ قلعہ دار الخلافہ کے سامنے ہر روز بزم آرا ہوتا ہے اور تماشائیوں کی خواہش کے مطابق ہنگامہ آرائی کرتا ہے۔ اس کا قصہ دیکھنے کو سیرچوک کے لئے معتبر لوگ آتے ہیں اور اس کا جمال دیکھنے کو نفیس نفیس اور نادر نادر چیزیں خریدنے کو بہانہ بناتے ہیں۔ بے تکلف گاہک کسی نفع کے شائبہ کے بغیر ارد گرد

باد پاگھوڑوں پر سوار ہو کر جمع ہو جاتے ہیں اور صفت الہی کا معائنہ کرتے ہیں۔ بیٹھے ہوئے اور کھڑے ہوئے لوگوں کی کثرت اس تماشا گاہ کے گرد اس قدر ہوتی ہے کہ شمار سے باہر ہے۔ لوگ خریدنے کی ضروری چیزوں کو چھوڑ کر اس تفریح میں مشغول ہو جاتے ہیں اور خریدنے کے پیسوں کو وقت کی پونجی کو ہاتھ سے کھو کر گھانا کھاتے ہوئے گھروں کو جاتے ہیں۔ اس کے خرام کی ادائیں دنیا کے گھروں کی بربادی کا باعث ہیں اور اس کے التفات خاص لوگوں کی غارت کا سبب۔ اس کے رنگ کی صباحت ملاحت سے باج وصول کرتی ہے اور سبزہ خط چمن کے گل بوٹوں سے خراج لیتا ہے۔ سفید پوشی کے باعث اس قدر خوشنما لگتا ہے کہ گویا عین شام کے وقت صبح پھوٹ پڑی ہے یا گل چاندنی ہے کہ فضا چمن میں بے اختیار رگ پڑے ہیں۔ سورج ڈوبنے تک جلوہ گری کرتا اور خاصی رقم بڑ کر گھر کی راہ لیتا ہے۔ ہر چند بڑے عزت دار لوگ وہاں جاتے ہیں لیکن وہ کسی کے گھر نہیں جاتا۔ جو اس کا شیفتہ ہوا سے چاہئے کہ اس کے گھر جائے اور حظ اٹھائے۔

سلطانہ امر دہ بھی ہے۔ سبزہ رنگ اور بارہ سال کی عمر کا۔ رقص میں عجیب و غریب ادائیں اور شوخیاں کرتا ہے۔ اس کے گانے کی سحر کاریاں ایک دنیا کو مفتون اور خلقت کو مجنون کئے ہوئے ہیں۔ اس عمر میں اس نے علم موسیقی کو اس قدر سیکھ لیا ہے کہ مزید کی گنجائش نہیں رہی۔ اپنی غنچہ عالمی میں شگفتہ پھولوں کا مقابلہ کرتا ہے اور ہر چند کہ اس کے چراغ کا پرتو زیادہ نہیں ہے آفتاب کی ہمسری کا دعویٰ کرتا ہے۔ اپنی کم وسعتی کے باعث کان اس کی حسرت رکھتے ہیں اور آنکھ نگاہ کی کم ظرفی کے سبب جلت میں ہے ایک رات صبح تک ہمارے صاحبوں کی محفل کی رونق رہا اور جی بھر کر اس کی صحبت میسر آئی۔ ساری رات عشرت و انبساط میں کٹ گئی۔ اس کے ساتھ پھر مل بیٹھنے کی حسرت کے کانٹے یاروں کے دلوں میں موجود ہیں۔ شوق تحریک کا آرزو مند ہے۔ درگاہی نام ایک زنگولہ نواز بھی اس کے ساتھ تھا وہ امر دی کے مراحل طے کر چکا تھا۔ چونکہ اس کے مزاج سے اس کے بارے میں تعین نہیں ہو پاتا تھا اس لئے سوچ نے اس کی ٹوہ لگائی تو معلوم ہوا کہ زنگولہ نوازی اور رقص میں بے نظیر ہے۔ ہر چند اس کی وضع قطع رقص کی مقتضی نہیں تھی لیکن طبیعت اس پر آئی کہ امتحان کی کسوٹی پر اس کا کھرا کھوٹا جانچا جائے۔ چنانچہ اسے رقص کو کہا گیا حقیقتاً اس کا استغنا اور تعین بجا تھا۔ اکیلا رقص کر کے لوگوں کو حسرتی کرتا۔ ہمہ تن کان بنا دیتا۔ کبھی ناچتے ناچتے ایک گھونگھرو کی آواز نکالتا کبھی دو کی اور کبھی سب کی۔ غرض حیرت انگیز قدرت اور مشق کا مالک تھا۔

اس طرح مورچنگ نوازی کو بھی اس طبقے میں دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ گھاس کے ایک پتے کو منہ میں لے کر بلبل ہزار داستان کی طرح نواسنجی کرنے لگتا اور ہزار زبان کے ساتھ بولتا معلوم ہوتا۔ اس کی نوا اور بلبل داستان سرا کے چہچہے میں فرق کرنا دشوار ہو جاتا۔ منطق الطیر کو یوں لگتا کہ مجسم مشاہدہ کیا جا رہا ہے۔

سرس روپ کی دلفریب حرکتیں دیکھ کر چشمِ تمنا روشن ہوتی ہے اور اس کی خرام کو سوچ کر دلوں کے صفحات رشکِ گلشن ہو جاتے ہیں۔ اس کے آہنگ کی نسیم بہار آفریں ہے اور اس کے نغمے کی خوشبوئیں عطر سے بھری ہوئی۔ اس کا قص بہت ہی رنگین اور من بھاونہ ہے اور اس کا گانا دور دور تک دل پسند و مرغوب ہے۔ اہل جاہ و جلال کا وہ انتخاب ہے اور اصحاب و جد و حال کا پسندیدہ۔ اس کے حسن کی جھلک نظر خیرہ کرتی ہے اور اس کے جلوہ کے پرتو کا تصور بھی عقل کو خیرہ کر دیتا ہے اس کی صحبت کا حصول اہل اقتدار کے وسیلے کے بغیر ممکن نہیں اور اس سے ملاقات کا ہو جانا تواضعات مناسب پیش کرنے کے بغیر دشوار ہے۔ اللہ تعالیٰ اربابِ ذوق کی خاطر خواہی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسے ممکن بنادے اور دستِ شوق کو دامنِ تمنا تک پہنچادے۔

### نور حدیقہ خوش ادائی اور خمیر مایہ روشنائی نور بانی

دہلی کی ڈومنیوں میں سے ہے۔ اس کی شان کی بلندی اس درجہ ہے کہ امراء اسے دیکھنے کی التجا کرتے ہیں۔ بلکہ بعض تو خود اس کے گھر چلے جاتے ہیں۔ اس کا گھر دولت مندوں کے گھروں کی طرح ہزاروں قسم کے سامانِ تجل رکھتا ہے، اور اس کی سواری نکلنے پر کتنے ہی چاؤش اور چوبدار آگے آگے ہوتے ہیں۔ زیادہ تر وہ ہاتھی پر سوار ہو کر جاتی ہے۔ جب بڑے بڑے لوگوں کے گھروں میں جاتی ہے تو جواہر کی مخصوص رقمِ رونمائی کے طور پر اسے پیش کی جاتی ہے، اور اچھی خاصی رقم اس کے گھر بھیجی جاتی ہے کہ وہ دعوت قبول کرے۔ رخصتانے کا اندازہ اسی سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس کی صحبت کا چسکا جس کو پڑ گیا اس کی خانہ خرابی کا باعث بنا، اور اس کی آشنائی کا نشہ جس کے سر چڑھا اس نے گردباد کی طرح اس بے تابی کے حل میں دنیا بھر کی پونجی اس کام میں پھونک دی۔ خلقت نے سرمائے اس ستمگر کی غارت کے نذر کر دیئے۔ اس کی صحبت جب تک جیب بھری ہے آپ کو جکڑے رکھتی ہے اور الفت بھی اس وقت تک قبول ہوتی ہے جب تک

پیسے پلے ہیں۔ اس کی ممکنات موتیوں کی تمکین کے ہم وزن ہے اور آب و رنگ گلشن کے آب و رنگ کا سا ہے۔ سخنِ جنی میں بے نظیر ہے اور نکتہ داں ایسی ہے کہ اس کی باتوں میں مزہ آتا ہے۔ روزمرہ اس قدر شستہ کہ کان بونے بہار میں غوطے لگائیں۔ محاورے کا استعمال ایسا کہ زبان پھول کی پیتیاں تراشتی ہے۔ ایسا رنگین ہم نشین اگر مل جائے تو سب کچھ دے کر بھی سمجھو کہ مفت ملا، اور اس قدر شوخیوں والا ہدم میسر آئے تو اپنا جو کچھ ہوا اسی کا سمجھو۔ مجلس و ادب کے طور طریقوں کا لحاظ ایسا کہ ادیبوں کو اس سے درس لینا چاہئے۔ حاضرینِ محفل کی پاسداری اس اندازہ کی کہ تہذیب الاخلاق کا درس دینے والوں کو اس سے تلقین لینی چاہئے۔ گانا اس کا بے مزہ نہیں ہے۔ اربابِ موسیقی اس کی تحسین کرتے ہیں جنگلہ کی جس کا آج کل دہلی میں بہت رواج ہے اس نے خوب مشق کی ہوئی ہے۔ چند عورتوں کے ساتھ مل کر جن میں سے ہر ایک بیگم اور خانم نام والی ہے بزم آرائی کرتی ہے اور ہر کسی کی رعایت ملحوظ رکھتے ہوئے سفارشیں کرتی ہے۔ اس کی خاطر داری چوں کہ ہر کہیں منظور ہے اس لئے جو کہتی ہے اسی قدر رقم دوسرے دے دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ دیکھنے کی چیز ہے سننے کی نہیں۔ فقیر کو ایک بار اس کی صحبت میں بیٹھنے کا موقع ملا۔

چینی میں دہلی کے مشاہیر میں سے ہے اور بادشاہ تک اس کی رسائی ہے۔ موسیقی میں کسبِ کمال کے باعث اپنے عصر کے صاحبِ کمالوں سے ملاتی ہے۔ اسی لئے ہر کہیں معزز اور محترم ہے۔ اس کی محفلِ خاصی رقم خرچ کئے بغیر ناممکن ہے۔ اس کمال کے علاوہ خوش صحبت بھی ہے اور خوش روزمرہ بھی۔ باتیں بڑی چٹنگی سے کرتی ہے۔ اس کی بہارِ جوانی سے صبحِ پیری کی تاثیر پھوٹ پڑی ہے اس لئے بجز اس کے کوئی اس کے سرود کا شوق کرے وہ کسی کی طرف رجوع نہیں کرتی۔ بادشاہ بھی گاہ گاہ اسے یاد فرماتے ہیں اور التفات کرتے ہیں۔ اس کا نغمہ ہوش کو سر سے اڑ جانے کی رخصت دیتا ہے اور اس کا آہنگ آرزو کے پانی کو ندی میں واپس لے آتا ہے۔ اس کی زبان ترانہ سنجی میں قینچی کی طرح چلتی ہے۔ اس کے اکثر ہم عصر اس کے کمال کا اعتراف کرتے ہیں۔ اہلیت کی مالک ہے۔ آشنائی کا پاس رکھتی ہے۔ ایک رات اس کے ہاں لطفِ صحبت اٹھایا صبح تک وہیں رہا۔

بیگم دہلی میں مشہور و معروف ہے۔ کہتے ہیں کہ پاجامہ نہیں پہنتی، اور بدن کے نچلے حصے کو نقاش کے قلم کی رنگ آمیزیوں سے پاجامے کی کاٹ کے مطابق رنگین کر لیتی ہے۔

کنخواب کے بندروی تھان میں چھپے گل و برگ سے ذرا بھی مختلف نہ ہونے دیتے ہوئے قلم سے بنا لیتی ہے۔ امرائی محفلوں میں جاتی ہے۔ پا جائے اور اس کے رنگ میں ذرا بھی فرق کیا نہیں جاسکتا۔ جب تک پردہ خود نہ اٹھائے کسی کا فہم بھی اس صنعت کو سمجھ نہیں پاتا۔ چونکہ ندرت اور اچنبھے سے خالی نہیں ہے اس لئے دلوں کو اس کی یہ ادا مرغوب ہے۔

### مہیناری فیل سوار

مشہور رقاصوں میں سے ہے اور طائفہ داروں کی سردار۔ اس کے نوکر چوہدار ہوتے ہیں امراء کے ساتھ اس کے ہم چشموں جیسے مراسم ہیں۔ سفارشی رقع لکھتی ہے، اور وہ لوگ ان کو قبول کر لیتے ہیں۔ پہلے اعتماد الدولہ کے ساتھ اس کا خاصہ تعلق تھا۔ وہ اس کے گھر بھی جایا کرتے تھے۔ ایک بار تواضع کے طور پر آلات مے کشی جن سے گلابی، پیالہ وغیرہ مراد ہوتی ہے۔ پیش کئے گئے۔ چونکہ سب کے سب جڑاؤ تھے ان کی قیمت ستر ہزار روپے اٹھی۔ یہ بات اس کے تمول کی دلیل ہے۔

### خوشحالی رام جنی

اعتماد الدولہ کی سرکار سے وابستہ لوگوں میں سے ہے۔ عجب شان کا مالک ہے اور بڑے ٹھاٹھ رکھتا ہے مجلس میں ایک بار قص کر رہا تھا شہر کے اکثر بڑے لوگ موجود تھے اس کی نظر میں کسی کی وقعت نہ تھی بے نیازی کے باعث کسی جانب توجہ نہیں کرتا تھا نہ مخاطب ہوتا تھا اس کا گانا بہت رنگین ہے اور اس کی حرکات بڑے ہرتمکین۔ آسا پورا بھی رام جنیوں میں سے ہے۔ اپنے کمال شہرت کے سبب تمام محفلوں میں قابل احترام ہے اور تمام نغمہ سنج اس کا احترام کرتے ہیں۔ اس کا گانا قدیم کلاؤنتوں کی طرح بہت مضبوط اور اتار چڑھاؤ استادوں کے قانون کے مطابق ہیں۔ اس کے نغمے میں انتہائی ربط ہوتا ہے اور ہر حال میں سرسبز۔ اس کا آہنگ ہر کہیں سرخرو ہے۔ ذرا عمر کے ڈھلنے کے باعث ہم مجلسی کا لطف لینے والوں سے البتہ قدرے کٹا رہتا ہے لیکن نغمے کے قدردانوں کی نگاہ میں اس کی بہت قدر ہے وہ حرمت طلب بھی ہے۔ مستحق حرمت بھی عزت کا خواہاں بھی اور حق دار بھی۔

چک مک کی بہار جوانی میں شوخی کا عجب رنگ تھا۔ جمہور کے دلوں کو اس نے موہ لیا ہوا تھا بادشاہ جم جاہ بھی اس کے فریفتہ تھے۔ چک مک اسے خطاب دیا ہوا تھا اب کے قدم بڑھاپے کی جانب اٹھ چکا ہے اس کی آؤ بھگت بھی ڈھل رہی ہے۔ اس کا آہنگ سامعہ پرور ہے اور اس کے شور نغمہ کا جنون سر میں ہے۔ لوگ بڑی رقیں خرچ کرتے تھے جب کہیں جا کر اس کے ساتھ شب ب سری ممکن ہوتی تھی اور زر راہوں میں بچھانے سے راہ مدعا کھل پاتا تھا۔ اب بھی خاصہ خرچ کئے بغیر اس کی صحبت کا میسر آنا ممکن نہیں اور اس سے آشنائی کا رابطہ بڑی پہنچنے والی سماجیوں کے بغیر نامکمل۔

## کالی گنگا

چوٹی کی رقا صاؤں میں سے ہے اور احترام کیشوں (؟) کے فرقہ میں سے ہے۔ اس کا کالا رنگ گل رخوں کے خال کی طرح زیب افزا ہے اور سیاہ چشموں کی آنکھ کی سیاہی کی طرح مرد مک آرا۔ اس کی تمکنت اس مرتبہ ہے کہ بات بڑے پیچ و تاب کھا کر کہیں زباں تک راہ پاتی ہے۔ اس کا خرام یوں تدریجی ہے کہ مجلس کے دائرہ میں قدم رکھتے ہی دلوں میں اضطراب کی راہ مل جاتی ہے اس کا گانا نغمہ نبجوں کے لئے نمونہ ہے اس کا رقص چابک خراموں کا دستور العمل ٹھاٹھ سے خالی نہیں ہے اور وہ اسے چتا بھی ہے لوگ اس کی مصاحبت کی آرزو بھی کرتے ہیں اور مصاحبت رکھتے بھی ہیں۔

## زینت

زینت کی خوش ادائی مواد باہ کو ہچکان میں لانے میں دخیل ہے اور اس کی نازک اندامی شہوت کو ابھارنے میں کفیل ہے۔ اس کا نغمہ پیغام حلاوت دیتا ہے اور اس کا آہنگ اپنی صفائی کے باعث کانوں پر احسان دھرتا ہے۔ اس کے دلکش نغمے چہرے کی صفائی کے ساہم رنگ ہیں اور آہنگ رنگ کی صفائی کا ہم سنگ۔ لطیف طبعوں کا اس مزاجوں میں اس کے مشاہدہ لطافت کو دیکھنا ایک فطری خواہش۔ اس کا رقص خرام کے سوا کچھ نہیں اور دلوں کے زیادہ قریب ہے اور اس کا ہم آغوشی کو قبول کرنا جانوں پر قدم رکھتا ہے اور خوش آئند ہے۔ ہر رات وہ کسی نئے حریف کی

ہم آغوش ہوتی ہے اور ہر روز کسی نئے خوش مزہ کے پہلو میں۔ استدعاؤں کے جھوم کے باعث اس کی محبت میسر آنے کا امکان کم ہے کاش کہیں سے کوئی راہ پیدا ہو جاتی۔ مصروفیات کی کثرت سے وقت کا قافیہ تنگ ہے اور اس کا گھریاروں کے دوش پر ہے اور اس کا خانہ بدوشی کا دعویٰ بے تردید۔ اس کا کاشانہ ہم بزموں کی بغل میں اور ان کا بغل گیری کا ادعا بھی اس کے ساتھ مناسب اور حتمی ہے:

می کشندش چو قدح دست بدست

می برندش چو سیو دوش بدوش (ترجمہ)

گلاب کے گانے سے گلاب کی خوشبو مشام تک پہنچتی ہے۔ اس کی رنگین حرکات دیکھ دیکھ کر شراب کی کیفیت ہاتھ لگتی ہے۔ اس کی وضع کی پختگی طبع کو اچھی لگنے والی ہے اور حاضر جوابی ہر کسی کو پسند ہے اور سنی جاتی ہے۔ وہ نکتہ فہم ہے اور خوش نغمہ سخن دان ہے۔ سب نغمہ سنج اسے تسلیم کرتے ہیں:

محو کدام آئینہ سیما شود کے

آئینہ خانہ ایست دو عالم زروی تو (ترجمہ)

## رمضانی

اس کا خیال عید رمضان کی صبح کی طرح دلوں کا رنگ اُتار دیتا ہے۔ اس کا نغمہ ہم نشینوں کے دلوں میں تاثیر یوتا ہے۔ جس محفل میں وہ وارد ہو گویا وہ جگہ عید گاہ بن جاتی ہے۔ جس مجمع میں وہ آئے وہاں سب تہنیت کہنے لگتے ہیں۔ قدر دانوں کی صحبت کا اسے خود اشتیاق ہے اور ادا فہم اور نکتہ دان کی آرزو۔ اس کی عمر اختلاط کا کام کرنے میں مانع ہے۔ ہوس اس کے آگے جا کر ٹھوکر کھا جاتی ہے اور اس کی کہولت اجتناب کا سبب۔ ورنہ اس کا پہلو تکلف سے خالی ہے۔

## رحمان بائی

دھاڑی (?) زادوں میں سے ہے۔ اس کے رنگ کی سیاہی قلمی تصویر سیاہی کی طرح صاحب نظروں کو پسند ہے اور اس کے آہنگ کی تاثیر نشتر فساد کی طرح رگ جاں میں حرکت کا

باعث۔ استعداد کے چہرے پر وہ تل کی طرح ہے اور چشم ایجاد کے لئے سرمہ کی مانند۔ شام کشمیر کی طرح اس کی رنگت نظروں کو بھلی لگتی ہے۔ اس کے چاہ ذقن کی تاریکی آب حیات کی سیاہی کی طرح آنکھ کی پتلیوں میں جان ڈالنے والی ہے۔ اس کی سکناٹ شوخی بھری رہتی ہیں اور حرکات فتنہ انگیز۔ جس محفل میں وارد ہوتی ہے بڑے تکلف کے ساتھ جان چرا کر جاتی ہے اور دست برد ہوس سے محفوظ واپس بھی چلی جاتی ہے۔ کہتے ہیں کہ ابھی اس کا خط بند ہے اور مہر نہیں ٹوٹی ہے:

خطش نہ کردہ مانی نہ نقش بہر اداست

کہ ایں سیاہ قلم کار خوب استاد است (ترجمہ)

## پنابائی

یہ نعمت خاں کے مخصوص شاگردوں میں سے ہے، اور اس کی بلبل زبان غزل خوانی کرتی ہے۔ اگر اس کے وصف بیان کرنے کے لئے زمرہ کا قلم ایجاد ہو جائے تو زیب دیتا ہے کہ اس کے آہنگ کی سرسبزی کی بہار اس کی صدا سے وابستہ ہے اور فراق کے مارگزیدوں کا تریاق بنتی ہے۔ اس کی نوا بلندی پر جا کر بھی پھٹ نہیں جاتی۔ اس کے نغموں کی گرانی اس درجہ کی ہے کہ سانس لینے کے وقفہ ہی میں اس کے نغمے کی آواز پوری شد و مد کے ساتھ شعاع آفتاب کے تاریکی طرح آسمان سے جالتی ہے، اور اسے تصرفات میں وہ مہارت حاصل ہے کہ جتنے عرصے میں فہم سلیم اسے سمجھ پاتا ہے وہ تار ہوا پر گرہ لگا آتی ہے۔ ذوالعقول جانداروں کی سوچ کی طرح اس کا آہنگ رسالک تک جا پہنچتا ہے اور منجم کی سمجھ کی طرح اس کی بلند آواز گائیکی بلندیوں کو مائل ہوتی ہے۔ اس کی دلپذیر گفتگو مجلسی لوگوں کے لئے سند بنتی ہے اور اس کی بات چیت کی تمہید عشرت طرازوں کے لئے دستور العمل کا کام دیتی ہے۔ ہر بات میں کوئی نہ کوئی نکتہ رنگیں چھپا ہوتا ہے اور ہر حرف کی ادائیگی میں خاصی ذہانت ملی ہوتی ہے۔ اس کی حسن ادا دوسروں کے حسن سے زیادہ دلکش ہے اور بات کا سلیقہ ایرے غیرے کے ناز و ادا سے زیادہ خوش آئند ہے۔ جس کان کو اس کے آہنگ کا چمکا پڑ گیا وہ دوسری مسموعات سے بے نیاز ہو گیا اور جس نے اس کے نغموں کے گھونٹ چکھ لئے دوسروں کی نوا کی چاشنی سے کنارہ کر گیا۔ اس کا قدم رکھنا ہر جگہ عزت افزائی گنا جاتا ہے اور اس کا گانا ہر حالت میں عشرت کا باعث بنتا ہے۔

## کمال بائی

خوشنوائی کی شاخ کی طوطی ہے۔ اس کے نام کی طرح موسیقی میں اس کی مشق کی صفائی کا شہرہ بھی دور دور تک ہے۔ اچھی ادا کے ساتھ رقص کرنے کا ڈھنگ بھی عظمت و جلال تک پہنچا ہوا ہے۔ ایک مدت تک بادشاہی محل میں بزم آرا رہی، اور گانے کی محفلوں میں سخن سرائی کرتی رہی۔ آج کل چونکہ نادر شاہی افتاد کے باعث بادشاہ دین پناہ کا مزاج ساز و نو اسنے سے ہٹ گیا ہے اور گانے والوں کا گانا بالکل بند کر دیا گیا ہے اس لئے اس کی صحبت میسر ہو گئی ورنہ عقل اس کا تصور بھی نہیں کر سکتی۔ اس کا گانا کلاوت بچیوں کے ضابطوں کے مطابق ہوتا ہے۔ بڑی رنگینی اور درد پیلی آواز کے ساتھ گاتی ہے، اور سننے والے کو وجد کے دائرے میں لے جاتی ہے۔ اکثر نعمت خاں کا خیال گاتی ہے جو بادشاہ غازی سے منسوب ہے، اور یوں مشتاقوں پر انبساط کے دروازے کھول دیتی ہے۔ اس قدر پختہ مشق ہے کہ اگر دن رات بھی اسے گاتے رہنا پڑے تو بلبل بہار کی طرح گاتی چلی جائے گی اور چمن کے ٹکڑے کی طرح اپنی تر زبانی سے گلشنی کرتی رہے گی۔ ہاں نمکین وادا سے خالی نہیں ہے۔ شوخیاں کرنی جانتی ہے۔ آداب و آئین کے اعتبار سے اپنے اشل و اقران میں وہ مستثنیٰ ہے۔ جس نے اسے بلا یا خط مستوفی سے لوح خاطر پر اس کی الفت رقم کی۔

## اومابائی

رنگینی اور پختہ روائی کا نمونہ ہے۔ اس کی بہار دلپذیر کی رنگینی نسیم بہار کی طرح انبساط و بہار کی چمن آرائی کرتی ہے۔ اس کے بے نظیر نغموں کا آہنگ نزہت و نشاط کے پھولوں کی گلدستہ بندی کرتا ہے۔ اس کی حاضر جوابیاں عالم ہدایت میں فکر اسیر کی طرح شوخی اور رنگینی سے لبریز ہے۔ اس کی نقالی نقل شراب کی طرح نمکین لیکن بڑی خوش مزہ۔ حرکات و سکنات سب موزوں اور مرغوب۔ اس کا خرام، اس کی اداسب خوش اندام اور خوش اسلوب۔ کبت کی دنیا میں اکھاڑا مارنے والی اور فضائے خیال میں خیال ہی کی طرح بے نظیر۔ طبیعت الفت کرنے والی پائی ہے اور مزاج وفا آشنا ہے۔ اکتور (؟) اسی چمن کا خیال نوخیز ہے کہ موزوں قدی میں سر و گلشن کو رشک دلائے۔ میرے صاحب میاں محمد ماہ کی معشوقہ ہے جو معاشرت پیشہ طبقے کی سند ہیں اور تمام اکبری بزم

آراؤں کے سرگروہ۔ ان کے دولت خانہ میں اکثر محفلیں لگتی تھیں اور خوب لطف آتا تھا۔

## پناتنو

اس طائفہ کی مقدم ہیں۔ حسن سرشار، کمال وجاہت، حسن غنا اور انگ ڈھنگ کے تناسب کے باعث بادشاہی جناب میں منظوری پائی، اور بڑی بڑی عنایتیں اس پر کی گئیں۔ آج کل آپ ہی مشتاقوں کے لئے بزم آرائی کرتی ہیں، اور آرزو مندوں کے لئے خود ہی رنگ افروز ہوتی ہیں۔ اس کا خرام جو نہی رقص آشنا ہوا تحسین کا شور نغمہ میں بلند ہو جاتا ہے۔ اس کی صدا جب بھی بلند ہوئی آفرین کا غلغلہ فضا ئے ہوا کو تنگ کر دیتا ہے۔ اس کے روزمرہ کی رنگینی کان کو گلگشت بہار کا سماں بخشی ہے۔ اس کی میٹھی قسمیں جو اصل میں محاورہ ہی کا حصہ ہوتی ہیں دلوں کے کانوں پر بے خودی کا افسوں پھونک دیتا ہے۔ اس کا خیال الاپنا اس نزاکت اور انداز کا ہوتا ہے کہ سننے والے کا حوصلہ شور مچا دیتا ہے اور بے اختیار بہار اسے بالوں سے پکڑ کر وجد و حال کے دائرہ میں لے آتا ہے۔ راگ کے بھوکوں کو اس کی صحبت کے دسترخوان سے سیری نہیں ہوتی اور حسن کا نظارہ نہ کر پانے والوں کو اس کے دام اختلاط سے رہائی ممکن نہیں۔ خصوصاً پنو (?) کہ اپنے غمزے کی طرح ناز نخرے کے سرچنے سے زبردستی جانوں کو پیچ و تاب میں ڈالتی ہے اور سامان حسن و جمال کی اعانت سے جس پر جملوں کی شوخی اور بڑی بڑی رنگین قسمیں جو بار بار آن کر غم دل کے نظم کو قابو کر لیتی ہیں مستزاد ہوتی ہیں۔ اپنی نگاہ کی کافر ماجرا اداؤں کے مقابلہ میں قلم نرگس کی طرح حیرت ایجاد اور اس کے بات کرنے کے اسلوب کے سامنے خامہ کا نالہ بانسری کی طرح سراپا فریاد۔ اس کے اسیروں میں سے ایک گلدستہ بند رنگینی مرزا میاں محمد ماہ ہیں جن کے ساتھ لفتیں اور بزم آرائیاں دماغ زندگی سے دھواں اٹھا دیتا ہے:

رفیتم و نرفت حسرت از دل  
چوں آئینہ ایم جلوہ بسمل

☆☆☆☆☆